

BRILL'S STUDIES IN INTELLECTUAL HISTORY

General Editor

A.J. VANDERJAGT, University of Groningen

Editorial Board

M. COLISH, Oberlin College

J.I. ISRAEL, University College, London

J.D. NORTH, University of Groningen

H.A. OBERMAN, University of Arizona, Tucson

R.H. POPKIN, Washington University, St. Louis-UCLA

VOLUME 98



PHILOSOPHISCHE GOTTESERKENNTNIS BEI SUÁREZ UND DESCARTES

*im Zusammenhang mit der niederländischen reformierten Theologie
und Philosophie des 17. Jahrhunderts*

VON

AZA GOUDRIAAN



BRILL
LEIDEN · BOSTON · KÖLN
1999

This book is printed on acid-free paper.

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

Goudriaan, Aza:

Philosophische Gotteserkenntnis bei Suárez und Descartes : im
Zusammenhang mit der niederländischen reformierten Theologie und
Philosophie des 17. Jahrhunderts / von Aza Goudriaan. – Leiden ;
Boston ; Köln : Brill, 1999
(Brill's studies in intellectual history ; Vol. 98)
ISBN 90-04-11627-3

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data is also available

ISSN 0920-8607
ISBN 90 04 11627 3

© Copyright 1999 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands

*All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in
a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic,
mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written
permission from the publisher.*

*Authorization to photocopy items for internal or personal
use is granted by Brill provided that
the appropriate fees are paid directly to The Copyright
Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910
Danvers MA 01923, USA.
Fees are subject to change.*

PRINTED IN THE NETHERLANDS

Aan mijn ouders

INHALT

Vorwort	xi
Einleitung	1
1 Suárez und Descartes im Zusammenhang reformierter Theologie und Philosophie	1
2 Fragen der philosophischen Gotteserkenntnis	4
3 Metaphysikkritik und eine Voraussetzung dieser Untersuchung	7
TEIL I: SUÁREZ	
I Die Gotteslehre innerhalb der Metaphysik	13
1 Einleitung	13
2 Das <i>ens in quantum ens</i> und die Gotteslehre	14
2.1 Suárez	14
2.2 Zur Rezeption der suaresischen Integration der Gotteslehre in der Seinslehre	20
3 Natürliche und übernatürliche Theologie	26
4 Ertrag	31
II Die Einteilungen des Seienden, das <i>primo cognitum</i> und die Frage nach der grundlegenden Bezeichnung Gottes	32
1 Einleitung	32
2 Das Ersterkannte und die Gotteserkenntnis	33
2.1 Zu den Auffassungen von Thomas von Aquin und Duns Scotus	33
2.2 Die Position des Suárez	38
3 Die erste Bezeichnung Gottes	42
3.1 Unendlichkeit oder Aseität?	42
3.2 Die Konstruktion der Einteilungen des Seienden und die Priorität der Aseität	47
3.3 Die Aseität und die Frage nach der Konstitution der göttlichen Wesenheit	51
4 Ertrag	58
III Kausalargumentation und Erkennbarkeit Gottes im Gottesbeweis	59
1 Einleitung	59
2 Der Kausalbeweis für das ungeschaffene Seiende	60
2.1 Die Ablehnung physischer Beweise	60
2.2 Der metaphysische Kausalbeweis	62
3 Der Beweis <i>a posteriori</i> für die Einzigkeit des ungeschaffenen Seienden	70
4 Der Beweis <i>a priori</i> für die Einzigkeit Gottes	73

4.1	Die Erkennbarkeit Gottes und die Möglichkeit eines Beweises <i>a priori</i>	73
4.2	Der Argumentationsgang des Beweises <i>a priori</i>	77
4.3	Nicht-Evidenz und Allgemeinheit der Gotteserkenntnis	79
5	Die Stellung zum ontologischen Gottesbeweis.....	81
6	Ertrag	83
IV	Themen der Lehre von den Eigenschaften Gottes	85
1	Einleitung	85
2	Suárez und die Debatte über die Allgegenwart Gottes	85
2.1	Einleitung	85
2.2	Kann die wesentliche Allgegenwart vom Wirken Gottes hergeleitet werden?.....	87
2.3	Die Gegenwart Gottes im imaginären Raum	93
2.4	Zur Problemgeschichte im 17. Jahrhundert	98
3	Wird die Wesenheit Gottes durch das Erkennen konstituiert?	108
4	Sind die Possibilia und ewigen Wahrheiten von Gott abhängig?	115
4.1	Einleitung	115
4.2	Possibilia, ewige Wahrheiten und das göttliche Wissen.....	116
4.3	Possibilia, ewige Wahrheiten und der göttliche Wille.....	120
4.4	Possibilia, ewige Wahrheiten und die göttliche Allmacht	121
4.5	Zur reformierten Rezeption und Kritik der suaresischen Possibilialehre	124
5	Kann Gott lügen oder lügen wollen?	130
6	Ertrag	131
V	Die Erkennbarkeit und Unbegreiflichkeit Gottes.....	133
1	Einleitung	133
2	Die Doppelheit der suaresischen Analogielehre	133
3	Die Problematik der Analogie und die Lehre von den göttlichen Eigenschaften.....	139
3.1	Thomas von Aquin und Duns Scotus	139
3.2	Formale oder eminente Präzisierung der vollkommenen Eigenschaften?.....	143
3.3	Die negative Theologie und der quidditative Begriff Gottes.....	148
3.4	Zur Analogielehre reformierter Philosophie und Theologie	155
4	Ist der unbegreifliche Gott mit Klarheit und durch ein Erkenntnisbild erkennbar?	161
4.1	Zur Lehre von der glückseligen Gotteserkenntnis bei Suárez	161
4.2	Zur reformierten Kritik und Rezeption der Lehre von der <i>visio Dei</i>	165
5	Ertrag	166

TEIL II: DESCARTES

VI Der cartesische Weg zur Erkenntnis Gottes	171
1 Einleitung	171
2 Die Gotteslehre unter dem Gesichtspunkt der Ersten Philosophie	171
3 Der Zweifel und die Erkenntnis Gottes	174
4 Cartesischer Atheismus	183
5 Das <i>cogito</i> als Ersterkanntes und die Erkenntnis Gottes.....	190
5.1 Das <i>cogito</i> als Ersterkanntes	190
5.2 Zur Bedeutung des <i>cogito</i> für die Begründung der Gotteserkenntnis .	192
5.3 Die Priorität der Erkenntnis des Unendlichen vor der des Ich.....	195
6 Ertrag	201
VII Die Erkennbarkeit Gottes	203
1 Einleitung	203
2 Die göttlichen Ideen und die cartesische <i>idea Dei</i>	203
3 Die <i>idea Dei</i> und der gesteigerte Anspruch natürlicher Gotteserkenntnis.....	212
3.1 Nicht-Univozität, Unbegreiflichkeit Gottes und Schöpfung ewiger Wahrheiten	213
3.2 Bildcharakter, Klarheit, Positivität und objektive Realität der Idee des Unendlichen	219
4 Glückselige Schau (<i>visio beata</i>) und Idee Gottes	227
5 Ertrag	230
VIII Themen der cartesischen Lehre von den Eigenschaften Gottes	231
1 Einleitung	231
2 Die Idee Gottes und die Ableitung göttlicher Eigenschaften.....	232
3 Unendlichkeit und Vollkommenheit Gottes	235
4 Die Priorität des Denkens und die dadurch bedingte Allgegenwarts- lehre.....	241
4.1 Die Konstitution der göttlichen Wesenheit durch das Denken.....	241
4.2 Die göttliche Allgegenwart.....	246
5 Macht und Wille	249
5.1 Macht und <i>causa sui</i>	249
5.2 Wille und Macht Gottes.....	252
6 Ertrag	257
IX Kausalität und Erkennbarkeit Gottes in den cartesischen Gottesbeweisen	259
1 Einleitung	259
2 Die kritische Voraussetzung der cartesischen Gottesbeweisen	259
2.1 Die Ablehnung des kosmologischen Kausalargumentation	259

2.2	Die Ablehnung der Gotteserkenntnis aus der Schöpfung und die Theologie.....	261
3	Descartes' Kausalargumentation.....	264
3.1	Die Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe der Ideen (AT VII, 42,6-11).....	264
3.2	Die Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe der Ursachen des Ich (AT VII, 49,21-50,10).....	266
3.3	Die 'objektive Realität' als einer Ursache bedürftige Wirkung....	269
3.4	Das Prinzip: Die objektive Realität der Idee muß formal in ihrer Ursache sein (AT VII, 41,30-42,2).....	270
3.5	Die subjektive Wendung des kausalen Gottesbeweises bei Descartes	272
3.6	Kausalargumentation im ontologischen Beweis.....	275
4	Die Erkennbarkeit Gottes nach den cartesischen Gottesbeweisen.....	277
4.1	Der Beweis aus den Wirkungen	277
4.2	Der ontologische Beweis	278
5	Ertrag	279
	Schluss	281
1	Die Gotteserkenntnis aus den Wirkungen	281
2	Unbegreiflichkeit Gottes und philosophische Gotteserkenntnis.....	282
3	Das theologische Interesse der Philosophie.....	282
4	Die reformierten Kritiker.....	283
5	Ausblick.....	285
	Abkürzungen.....	288
	Verzeichnis der zitierten literatur.....	289
1	Quellen	289
1.1	Suárez	289
1.2	Descartes.....	289
1.3	Übrige Quellen	290
2	Literatur	298
	Summary	308
	Biographischer Index ausgewählter älterer Autoren	313
	Namenregister	320
	Kurzes Sachregister.....	326

VORWORT

Wer eine Konkordanz zur Bibel unter dem Stichwort 'Dank' aufschlägt, gelangt bald zu der Feststellung, daß in der Heiligen Schrift Menschen nicht häufig gedankt wird. Der Dank wird in erster Linie Gott bezeugt. Dementsprechend gebührt auch hier, im Hinblick auf die vergangenen Jahre meines Studiums, Gott vor allen der Dank.

Aber auch Menschen bin ich zu Dank verpflichtet. Dieses Buch ist als Dissertation innerhalb der Theologischen Fakultät der Universität Leiden vorbereitet worden. Herr Professor Dr. H.J. Adriaanse und Herr Professor Dr. Theo Verbeek (Philosophische Fakultät, Universität Utrecht) haben die Dissertation als Doktorväter betreut und meine Arbeit gefördert.

Für seine Anregungen und Hinweise danke ich Herrn Professor Dr. Wolfhart Pannenberg, D.D. mult., F.B.A. (München), der frühere Fassungen der neun Kapitel in Gesprächen mit seinem scharfsinnigen und gelehrten Kommentar versehen hat. Immerhin werden Descartes' Texte von uns unterschiedlich beurteilt.

Im Gespräch und schriftlich hat Herr Professor Dr. Jean-François Courtine (Paris) verschiedene meiner Texte über Suárez kommentiert. Für wertvolle Hinweise sei ihm hier gedankt, sowie auch Herrn Professor Dr. Jean-Luc Marion (Paris), der im Gespräch, vor allem über Descartes, auch kritisch auf meine Interpretation eingegangen ist.

Herrn Professor Dr. Ulrich G. Leinsle (Regensburg), sowie Mitgliedern der Abteilung Religionsphilosophie der Netherlands School for Advanced Studies in Theology and Religion (NOSTER) danke ich für Hinweise zu jeweils einem vorläufigen Text.

Für sprachliche Korrekturen danke ich, was den deutschen Text angeht, Frau Christiane Seiffert (Leiden) und, was die englische Zusammenfassung betrifft, Herrn Rev. James Clark (Edinburgh). Für übrigbleibende Fehler übernehme ich selbstverständlich die Verantwortung. Meinem Bruder, Pleun Pieter Goudriaan, sei für seine Hilfe bei der Herstellung einer druckfertigen Form des Manuskriptes gedankt.

Daß die Arbeit jetzt in der Reihe 'Brill's Studies in Intellectual History' erscheinen kann, verdanke ich dem Herausgeber dieser Reihe, Herrn Professor Dr. Arjo Vanderjagt, der auch das Korreferat zur Dissertation erstellt hat, sowie Herrn Ivo Romein, der die Veröffentlichung verlegerisch betreut hat.

Gewidmet ist dieses Buch meinen Eltern, denen ich mehr verdanke als gesagt werden kann.

Aza Goudriaan

EINLEITUNG

1. Suárez und Descartes im Zusammenhang reformierter Theologie und Philosophie

Geläufig ist die Ansicht, Descartes sei der Vater der modernen Philosophie. Jener Titel setzt voraus, daß er sich in bedeutsamer Art und Weise von seinen Vorgängern unterscheidet. Zu diesen gehören besonders die Jesuiten, denen er auch seine Ausbildung in La Flèche verdankt. Daß Descartes nicht ganz in den Bahnen dieser Vorgänger geblieben ist, läßt bereits die oberflächliche Wahrnehmung seines eigenen Originalitätsanspruches und des Widerstandes seiner Gegner gegen die von ihm gelehrteten 'Neuigkeiten' vermuten. Der niederländische Philosophieprofessor Johannes de Bruyn, ein Cartesianer, hat 1665 geradezu eine inhaltliche Kluft zwischen Descartes und seinen Lehrern wahrgenommen: Descartes' Lehre von Gott sei, so de Bruyn, jener der Jesuiten diametral entgegengesetzt.¹

Auf die (philosophische) Erkenntnis Gottes richtet sich diese Untersuchung. Das Thema ist hier zuerst nach seiner historischen Seite zu präzisieren, zumal sich aus dem geschichtlichen Ausgangspunkt teilweise die inhaltlichen Fragen zur philosophischen Gotteserkenntnis ergeben. Die beiden in dieser Untersuchung zentralen Figuren sind der Jesuit Francisco Suárez (1548-1617) und René Descartes (1596-1650). Zwischen ihnen besteht eine historische Beziehung, obwohl sie einander nicht persönlich gekannt haben. Descartes hat Suárez, d.h. wenigstens dessen *Disputationes metaphysicae* (1597), wie die *Quartae responsiones* belegen (AT VII, 235,13), gekannt.² Er selbst ist „nach Terminologie und Denkmodellen in der Jesuitenscholastik verwurzelt“ gewesen.³ Die Frage, inwiefern Descartes Suárez kritisiert oder sich von ihm abhängig zeigt, ist in der Forschung mittlerweile eingebürgert.⁴

Die Beschränkung auf Suárez und Descartes als die beiden zentralen Figuren ist aus arbeitsökonomischen Gründen wünschenswert, vereinfacht aber die historische Realität. Denn Suárez ist nicht die entscheidende Figur schlechthin für Descartes gewesen. Und die Interpretation des Suárez sollte eigentlich aus historischen

¹ J. de Bruyn, *Disputationum philosophicarum de naturali Dei cognitione prima* (respondens: J. Verwey), Utrecht 1665, Annexum, [9]: „Et plus quam ridiculum est alicui doctrinae praejudicium velle creare, quod Jesuitas ipsius [i.e. Cartesii] praeceptores fuisse allegetur: cum doctrina ejus de Deo sit Jesuitarum doctrinae e diametro opposita“.

² Vgl. R. Ariew/J. Cottingham/T. Sorell (Hg.), *Descartes' Meditations. Background Source Materials*, Cambridge 1998, 29: „Descartes, who was educated by the Jesuits, certainly studied Suárez's work, and a considerable amount of the framework for the *Meditations* (particularly the reasoning in the Third *Meditations*) bears the clear imprint of Suárez's ideas“; suaresische Texte in englischer Übers. ebd. 30-50.

³ So R. Specht, 'Suárez, Francisco', *RGG*³, VI, 446-448, hier 447.

⁴ Zeugnis davon legen etwa schon Titel mancher Untersuchungen von T.J. Cronin, J.-L. Marion, R. Specht, N.J. Wells (s. Literaturverzeichnis) ab. J.-L. Marion spricht von „la situation privilégiée de Descartes à Suarez“, *Sur la théologie blanche de Descartes*, 2. Aufl. Paris 1991, 15 Anm. 7.

Gründen auch auf Pererius, Fonseca, Vasquez, Molina, Javelli, Cajetan, Sylvester von Ferrara und andere zurückgreifen. Das wird im folgenden keineswegs in dem Maß getan, wie es für eine nach historischer Vollständigkeit strebende Untersuchung erforderlich wäre. Der regelmäßige Verweis auf mittelalterliche Autoren, wie vor allem Thomas von Aquin und Duns Scotus, wirft zwar Licht auf die suaresischen Positionen, will und kann jedoch den in historischer Hinsicht fragmentarischen Charakter der Suárez-Interpretation nicht wegnehmen. Das Gegenüber- und Nebeneinanderstellen der beiden Hauptfiguren beansprucht nicht mehr als, erstens, daß sie zwei unterschiedene und zu ihrer Zeit besonders einflußreiche philosophische Theologien repräsentieren und, zweitens, daß wenigstens zwischen *diesen beiden* eine historische Beziehung bestanden hat. Die besondere Bedeutung der *Disputationes metaphysicae* des—heutzutage viel weniger als Descartes bekannten—Philosophen Suárez erhellt nicht nur dadurch, daß diese in kurzer Zeit mehr als 20 Auflagen erlebt haben. Vielmehr ist es das systematische, mit der Tradition des Aristoteles-Kommentarismus brechende Anliegen, die ganze Metaphysik in ihren inhaltlichen Zusammenhängen darzustellen, sowie der umfassende Charakter ihrer Darstellung, dem diese Disputationen des Suárez ihre Wirkung verdanken.⁵

Immerhin sind in die Untersuchung, außer Suárez und Descartes, auch Autoren vor allem der niederländischen Philosophie und Theologie des 17. Jahrhunderts einzubeziehen. Das hat sowohl einen historischen Anlaß als auch einen systematischen Grund. Suárez ist, wie P. Dibon 1954 konstatieren konnte, direkt oder durch die Vermittlung des Jacob Martini, der „unangefochtene Meister der niederländischen metaphysischen Renaissance“ gewesen.⁶ Aber sein Einfluß, besonders in theologischer Hinsicht, ist im einzelnen noch wenig untersucht worden.⁷ Die Niederlande sind auch der Ort, wo die cartesische Philosophie sehr früh und eingehend rezipiert und kritisiert worden ist. Diese Rezeption hat in der Forschung mehr Beachtung gefunden, obwohl die Geschichte namentlich der

⁵ Dazu vor allem J.-F. Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris 1990.

⁶ P. Dibon, *L'enseignement philosophique dans les universités néerlandaises à l'époque pré-cartésienne (1575-1650)*, Dissertation Leiden 1954, 257.

⁷ K. Eschweiler, 'Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des siebzehnten Jahrhunderts', in: H. Finke (Hg.), *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens, Erste Reihe*, Münster 1928, 251-325, hier bes. 266-268, 295-296, 311; H. Robbers, 'De Spaans-scholastieke wijsbegeerte op de Noord-Nederlandse universiteiten in de eerste helft der 17^e eeuw', *Bijdragen. Tijdschrift voor filosofie en theologie* 17 (1956) 26-55; M. van Straaten, 'De Spaans-scholastieke wijsbegeerte op de Noord-Nederlandse universiteiten in de eerste helft der 17^e eeuw', *Bijdragen. Tijdschrift voor filosofie en theologie* 17 (1956) 303-307; U.G. Leinsle, *Das Ding und die Methode. Methodische Konstitution und Gegenstand der frühen protestantischen Metaphysik*, Augsburg 1985, 315-322 (über G. Jacchaeus); ferner, vor allem im Hinblick auf die Frage nach dem *concursus divinus*: J.A. van Ruler, 'Franco Petri Burgersdijk and the Case of Calvinism within the Neo-Scholastic Tradition', in: E.P. Bos/H.A. Krop (Hg.), *Franco Burgersdijk (1590-1635). Neo-Aristotelianism in Leiden*, Amsterdam/Atlanta 1993, 37-65.

niederländischen cartesianischen Theologie noch „kaum beschrieben“ worden ist.⁸ Manche der im folgenden einbezogenen Autoren haben Descartes mehr oder weniger persönlich gekannt (J. Revius, A. Heereboord, A. Heidanus, F. Burman). Von den zwei Erstgenannten steht zudem ihre Bekanntschaft mit der suaresischen Metaphysik außer jedem Zweifel. Jacobus Revius hat sowohl unter dem Titel *Suarez repurgatus* einen Kommentar zu den *Disputationes metaphysicae* geschrieben (1644), als auch 1647-1655 in sieben Schriften Descartes und die Cartesianer bestritten. Adriaan Heereboord hat sowohl Suárez als den *omnium Metaphysicarum princeps ac Papa* gewürdigt, als auch in Leiden die cartesianische Philosophie verteidigt.⁹ Um noch ein weiteres Beispiel zu geben: Der als Descartes-Gegner bekannte Gisbert Voetius, zugleich der „wichtigste Wortführer sowohl der calvinistischen Orthodoxie als auch der aristotelischen Philosophie seiner Zeit in den bitteren Kontroversen der Jahre 1640 und 1650“,¹⁰ hat Suárez, freilich unter Vorbehalt, als Philosophen geschätzt.¹¹ Die niederländische reformierte Theologie und Philosophie des 17. Jahrhunderts hat, kurzum, sowohl zu Suárez als auch zu Descartes Stellung genommen.

Die inhaltliche oder systematische Bedeutung dieser Autoren des 17. Jahrhunderts ist eine zweifache. Erstens dokumentieren sie zeitgenössische Interpretationen von Suárez und Descartes. Die heutige Interpretation kann daraus nur Vorteil ziehen. Zweitens hat besonders die damalige Rezeption von und Kritik an Suárez und Descartes eine inhaltliche Bedeutung, indem die Stellungnahmen sich auf konkrete philosophische und theologische Positionen beziehen. Diese Bedeutung hat nicht nur die philosophische, sondern auch die theologische Rezeption. Reformierte Theologen des 17. Jahrhunderts haben eben von ihrer eigenen theologischen Verantwortung her die philosophische Theologie der beiden zentralen Figuren problematisiert, kritisiert oder positiv rezipiert. Es ist ein Interesse nicht nur der Philosophie- und Theologiegeschichte, sondern auch der heutigen Theologie, Kenntnis der Stellungnahmen zu haben, zu denen sich Autoren des 17. Jahrhunderts auch aus theologischen Gründen veranlaßt sahen. Da diese Untersuchung besonders auch die eigentümliche Bedeutung dieser Stellungnahmen ans Licht ziehen will, wird sie

⁸ E.G.E. van der Wall, 'De coccejaanse theoloog Petrus Allinga en het cartesianisme', in: F.G.M. Broeyer/E.G.E. van der Wall (Hg.), *Een richtingstrijd in de Gereformeerde Kerk. Voetianen en Coccejansen 1650-1750*, Zoetermeer 1994, 131-145, das Zitat hier 131. Vgl. zur Rezeption cartesischer Philosophie, namentlich in der Theologie: E. Bizer, 'Die reformierte Orthodoxie und der Cartesianismus', *ZThK* 55 (1958) 306-372, und ferner besonders die im Literaturverzeichnis erwähnten Arbeiten von Th.A. McGahagan, J.A. van Ruler, Th. Verbeek und E.G.E. van der Wall.

⁹ Der Titel für Suárez findet sich in: A. Heereboord, 'Consilium de ratione studendi philosophiae', in: ders., *Meletemata philosophica*, Amsterdam/London 1680, 27b.

¹⁰ J.I. Israel, *The Dutch Republic. Its Rise, Greatness and Fall, 1477-1806*, Oxford 1995, 583, vgl. 444, 638. Vgl. J. Rohls, *Protestantische Theologie der Neuzeit*, I, Die Voraussetzungen und das 19. Jahrhundert, Tübingen 1997, 107; H. Heppel/E. Bizer, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, Neukirchen 1958, lxii-lxiii.

¹¹ G. Voetius, 'Disputatio theologica de modis cognoscendi Deum, pars secunda', (respondens: L. van der Meer), in: ders., *Disputationes selectae*, V, Utrecht 1669, 462-469, hier 469 über Suárez: „... ubi bene, nemo melius“. Voetius klagt ebenda, daß die *philosophemata* des Suárez in mehreren Disputationen „durch Länge und Dunkelheit schwierig sind“.

das Interpretationsprinzip der *benevolentia* nicht einseitig auf Suárez und Descartes anwenden.

Auch die niederländische Rezeptionsgeschichte ist allerdings nur selektiv einzu-beziehen. Ein historisch vollständiger Überblick der niederländischen Rezeptions-geschichte wird überhaupt nicht angestrebt. Vielmehr interessieren inhaltlich signifi-kante Interpretationen und Kritiken, die die systematische Problemlage der philoso-phischen Theologie bei Suárez und Descartes aufzeigen und erhellen. Auf diese Interpretationen und Kritiken kann im Text sowohl nur beiläufig als auch ausführ-lich verwiesen werden. Schon ein erster Blick auf das Material zeigt allerdings, daß Descartes eine größere Polarisierung und mehr Widerstand in der damaligen Theologie und Philosophie hervorgerufen hat als Suárez. Auch das ist ein Indiz dafür, daß von Descartes eine—die Theologie tangierende—Erneuerung der Philo-sophie vollzogen worden ist.

Die Untersuchung richtet sich für Suárez in erster Linie auf seine *Disputationes metaphysicae*, aber auch andere Schriften werden einbezogen. Für Descartes liegt der Schwerpunkt bei den drei Erstphilosophischen Schriften, allen voran den *Meditationes*, aber auch bei den *Principia philosophiae*, und dem *Discours de la méthode*. Zu denen kommen, neben der Korrespondenz, vor allem die Schriften hinzu, die Descartes' niederländische Kontroversen dokumentieren (*Epistola ad G. Voetium*, *Notae in programma quoddam*).

2. Fragen der philosophischen Gotteserkenntnis

Jede Theorie philosophischer Gotteserkenntnis enthält eine Stellungnahme zur Frage, über welchen (argumentativen oder nicht-diskursiven, intuitiven) Weg die Philosophie zu der Erkenntnis Gottes gelangt. Dabei enthält sie explizit oder implizit auch eine Bestimmung der Qualität oder des Modus dieser Gotteserkenntnis.

In der christlichen Theologie sind die von Dionysius Areopagita unterschiedenen drei Wege zur Gotteserkenntnis besonders einflußreich gewesen (*De divinis nominibus*, c. 7, § 3). Der *via causalitatis*, der eng mit ihr verknüpften *via eminentiae* und der *via negativa* ist gemeinsam, daß sie von den geschaffenen Dingen ausgehen. Gleichfalls ist ihnen gemeinsam, daß sie eine völlige Erkennbarkeit Gottes ausschließen. Bei der *via negativa* ist das besonders deutlich, indem sie zeigt, was Gott nicht ist. Die *viae eminentiae et causalitatis* nehmen beide an, daß Gott als die Ursache jede seiner Wirkungen übertrifft. Die Wirkung gibt grundsätzlich keine adäquate Erkenntnis der Ursache, so wie diese in sich selbst ist.

Die Grundzüge dieser drei Wege sind für die Scholastik bestimmend geblieben. Thomas von Aquin zufolge wird Gott aus den Wirkungen gekannt, von denen her Gott positive und negative Namen beigelegt werden (etwa *Summa Theologiae* I, q. 2, art. 2, ad 2). Gott ist nicht in seiner Wesenheit, dem *quid est*, bekannt, sondern seine Existenz und Eigenschaften müssen durch Dinge, die uns bekannter sind, mithin *per effectus* (q. 2, art. 1), bewiesen werden. Noch Suárez lehrt, daß Gott nicht

so, wie er in sich selbst ist, sondern aus den Wirkungen oder Geschöpfen erkannt wird. Ähnliche Aussagen begegnen in der reformatorischen Theologie.¹²

Nach W. Pannenberg hat nun Descartes vor allem dadurch eine Neubegründung der philosophischen Gotteslehre versucht, daß er nicht die göttlichen Eigenschaften über den Weg der Erstursächlichkeit abzuleiten versuchte, sondern im Gegenteil von der Idee des Unendlichen als dem vor allem anderen Erkannten ausging.¹³ Gerade in der Bestimmung des *Weges* zur philosophischen Gotteserkenntnis unterscheidet sich, so gesehen, Descartes von einer kausalargumentativ entfalteten Gotteslehre. Weil letztere die Beschränktheit oder Inadäquanz der Gotteserkenntnis mit sich bringt, fragt sich, wie Descartes die *Qualität* seiner über einen anderen Weg gewonnenen, nicht durch die weltlichen Geschöpfe vermittelten Erkenntnis Gottes bestimmt.

An dieser Stelle lassen sich für diese Untersuchung im Hinblick auf—kurz gesagt—Erkenntnisweg und Qualität der Gotteserkenntnis, folgende inhaltliche Fragen formulieren: (1) Unter welchem Gesichtspunkt gelangt die Erste Philosophie oder Metaphysik zur Erörterung der Gotteslehre; (2) Was gilt als das ersterkannte Objekt des menschlichen Verstandes, das von der Gotteslehre vorausgesetzt wird; (3) Läßt sich, sowohl vom Erkenntnisweg als auch von der Erkennbarkeit Gottes her, eine erste Eigenschaft oder ein erster Name Gottes identifizieren; (4) Inwiefern argumentieren die Gottesbeweise kausal und welche Auffassung von der Erkennbarkeit Gottes ist in ihnen vorausgesetzt; (5) Wie wird die Qualität der philosophischen Gotteserkenntnis bestimmt?

Diese Fragen können von der Rezeptionsgeschichte der cartesischen Philosophie sowohl präzisiert als auch durch andere ergänzt werden. Beides geschieht am leichtesten an Hand einiger (quasi-) Kataloge, in denen cartesianische Irrtümer aufgelistet oder systematisch behandelt worden sind. Im Rückblick kann dann für diese am Cartesianismus umstrittenen Themen die suaresische Stellungnahme untersucht werden. Als solche Kataloge können unter anderen gelten: die Fragenliste in der Einleitung des Gisbert Voetius zum ersten Band seiner *Disputationes theologiae selectae* (1648), dessen Pamphlet *Nader openinge van eenige stucken in de cartesiansche philosophie raeckende de H. Theologie* (Weiterer Aufschluß einiger Teile in der cartesianischen Philosophie, die die heilige Theologie betreffen; 1656), ein unter dem Pseudonym Liberius Modestinus Philosophus von Andreas Essenius verfaßtes *Specimen philosophiae cartesianae* (1656), ein von Leonard Ryssenius verfaßtes Werk über *De oude rechtsinnige waerheyt* (Die alte rechtgläubige Wahrheit; [1674]), die Lehrverurteilungen in Leiden (1676) und in ihrer Weise auch

¹² So etwa bei Johannes Calvin in seinem Genfer Katechismus: Auf die Frage des Pfarrers, „Quorsum addis creatorem coeli et terrae?“, antwortet das Kind „Quoniam per opera se nobis patefecit: in illis quoque nobis quaerendus est. Neque enim essentiae eius capax est mens nostra. Est igitur mundus ipse veluti speculum quoddam, in quo possumus inspicere: quatenus eum cognoscere nostra refert“; E.F.K. Müller, *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche*, Leipzig 1903, 118-119.

¹³ W. Pannenberg, *Metaphysik und Gottesgedanke*, Göttingen 1988, 22-24; ders., *Systematische Theologie*, I, Göttingen 1988, vor allem 127-128, 379-383 (vgl. 95, 105, 155, 386, 427-428 und Band II, Göttingen 1990, 110-111, 116); ders., 'Fichte und die Metaphysik des Unendlichen', *Zeitschrift für philosophische Forschung* 46 (1992) 348-362, hier 357-358, 360; ders., *Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*, Göttingen 1996, 142-150.

die ausführlichen systematischen Werke *Novitatum cartesianarum gangraena* (1677) von Petrus van Mastricht, sowie die *Fax veritatis* (1677) von Melchior Leydekker.¹⁴

Diese Werke zeigen, daß unter anderen folgende Themenbereiche umstritten waren: der methodische Zweifel an allem,¹⁵ die nicht mehr aus den kosmologischen Wirkungen vollzogenen Gottesbeweise,¹⁶ die These von der Gotteserkenntnis durch eine Idee,¹⁷ die Modalität (Klarheit und Deutlichkeit, oder Adäquanz) dieser Gottesidee,¹⁸ die These, daß die Wesenheit Gottes als Denken (*cogitatio*) zu bestimmen sei,¹⁹ sowie die cartesische Lehre von der Allgegenwart Gottes,²⁰ die Lehre von Gott als *causa sui*,²¹ die Beziehung Gottes zum Wahren und Möglichen (zu den ewigen Wahrheiten und Possibilen)²² sowie die cartesische Hypothese von der Möglichkeit eines göttlichen Betruges.²³

Die erstgenannten Themen lassen sich den fünf formulierten Fragen ohne Schwierigkeiten zuordnen. Sie beziehen sich auf Erkenntnisweg und Qualität der philosophischen Gotteserkenntnis und das bedeutet, daß der inhaltliche Konflikt um

¹⁴ Die Fragenliste in G. Voetius, 'Praefatio ad lectorem', *Selectae disputationes theologicae*, I, Utrecht 1648, [14]-[16]; Suetonius Tranquillus [=G. Voetius; vgl. C.L. Thijssen-Schoute, *Nederlands cartesianisme*, 2. Aufl. hg. v. Th. Verbeek, Utrecht 1989, 35-38], *Nader openinge van eenige stucken in de cartesiansche filosofie rakende de H. Theologie*, Leiden 1656. Liberius Modestinus Philosophus [=A. Essenius; vgl. Th. Verbeek, *Descartes and the Dutch. Early Reactions to Cartesian Philosophy, 1637-1650*, Carbondale/Edwardsville 1992, 143], *Specimen philosophiae cartesianae, thesibus aliquot expressum*, Utrecht 1656. L. Ryssenius, *De oude rechtsinnige Waerheyt verdonckert, en bedeckt door Des Cartes, Coccejus, Wittich, Burman, Wolzogen, Perizon, Groenewegen, Allinga, etc., en nu weder opgeheldert en ontdekt*, Middelburg [1674]. Den Text der Leidener Lehrverurteilungen cartesianischer und coccejanischer Auffassungen vom 16. Januar 1676 bietet P.C. Molhuysen (Hg.), *Bronnen tot de geschiedenis der Leidsche Universiteit*, III, 's-Gravenhage 1918, 318 (Die Leidener Lehrverurteilungen 1676 haben große Bekanntheit genossen: der Leidener Theologe Abraham Heidanus hat gegen diese ein Pamphlet herausgegeben, das zu seiner Amtsenthebung als Professor geführt hat und in dem sie wieder abgedruckt worden sind: *Consideratien over eenige saecken onlanghs voorgevallen in de universiteyt binnen Leiden*, 3. Aufl. Amsterdam 1676, 147-150; auch Abraham van de Velde hat sie abgedruckt in seinem mehrfach aufgelegten Werk *De wonderen des Alder-hoogsten*, 4. Aufl. Amsterdam 1707, 477-481). P. van Mastricht, *Novitatum cartesianarum gangraena*, Amsterdam 1677. M. Leydekker, *Fax veritatis seu exercitationes ad nonnullas controversias quae hodie in Belgio potissimum moventur*, Leiden 1677.

¹⁵ Voetius, 'Praefatio', [15]; *Nader openinge*, 9-10. Lehrverurteilung 1676, These 19 (Molhuysen, *Bronnen*, III, 320); van Mastricht, *Gangraena*, 13-33.

¹⁶ Voetius, 'Praefatio', [15]; [ders.], *Nader openinge*, 4; [Essenius], *Specimen*, 9, These 8; Leydekker, *Fax veritatis*, 119-122.

¹⁷ Voetius, 'Praefatio', [15]; [ders.], *Nader openinge*, 4; Ryssenius, *Waerheyt*, 23; van Mastricht, *Gangraena*, 199-217; Leydekker, *Fax veritatis*, 89-99.

¹⁸ [Essenius], *Specimen*, 8-9 (These 6-7); Lehrverurteilung 1676, These 20 (Molhuysen, *Bronnen*, III, 320).

¹⁹ [Voetius], *Nader openinge*, 5; Ryssenius, *Waerheyt*, 22-23; van Mastricht, *Gangraena*, 225-236; Leydekker, *Fax veritatis*, 125-130.

²⁰ Voetius, *Nader openinge*, 5; Lehrverurteilung 1676, These 9 (Molhuysen, *Bronnen*, III, 320); Ryssenius, *Waerheyt*, 27-30; van Mastricht, *Gangraena*, 285-304; Leydekker, *Fax veritatis*, 143-163.

²¹ [Essenius], *Specimen*, 10, These 9; Ryssenius, *Waerheyt*, 24-25; van Mastricht, *Gangraena*, 276-284; Leydekker, *Fax veritatis*, 136-139.

²² Ryssenius, *Waerheyt*, 25-27, 32; van Mastricht, *Gangraena*, 246-252; Leydekker, *Fax veritatis*, 176-189.

²³ Ryssenius, *Waerheyt*, 31-34; Lehrverurteilung 1676, These 17 (Molhuysen, *Bronnen*, III, 320); van Mastricht, *Gangraena*, 270-274; Leydekker, *Fax veritatis*, 163-175.

die cartesische (philosophische) Theologie im 17. Jahrhundert nicht nur beiläufige Fragen, sondern die Grundlagen philosophischer Gotteslehre betroffen hat. Hinzu kommen die vier letztgenannten Lehren von der *causa sui*, von der Allgegenwart Gottes, von der Beziehung Gottes zum Wahren und Möglichen, sowie von der (Un)Möglichkeit eines göttlichen Betrügers. Auch diese, von der damaligen Debatte dargebotenen, Themenbereiche werfen Licht auf den Charakter der von Descartes versuchten Neubegründung der philosophischen Gotteserkenntnis. Daher kommen sie zu den fünf genannten Fragen hinzu. Sie lassen sich im Zusammenhang des (kausalen) Gottesbeweises und der Eigenschaften Gottes (der Allgegenwart, der Erkenntnis, des Willens und der Macht) erörtern.

Im *ersten Kapitel* wird die Frage gestellt, unter welchem Gesichtspunkt Suárez in seinen *Disputationes metaphysicae* zur Erörterung der Gotteslehre gelangt. Das *zweite Kapitel* widmet sich der Frage, wie sich bei Suárez der Ausgangspunkt für die metaphysische Gotteslehre, die Einteilung des Seienden, zu dem verhält, was als Ersterkanntes des menschlichen Verstandes gilt. Nachzugehen ist auch, ob und wie die Einteilung des Seienden schon eine Entscheidung über die 'erste' Eigenschaft Gottes enthält. Im *dritten Kapitel* wird der suaresische Gottesbeweis erörtert, in erster Linie im Hinblick auf seine Kausalargumentation und die damit einher gehende Auffassung von der Erkennbarkeit Gottes. Das *vierte Kapitel* ist Suárez' metaphysischer Lehre von den Eigenschaften Gottes gewidmet. Dabei geht es um die Allgegenwart Gottes und um die Frage, ob es bei Suárez eine Parallele für die cartesische oder cartesianische Bestimmung der göttlichen Wesenheit als *cogitatio* gibt. Zudem ist im Hinblick auf Verstand, Wille und Macht Gottes einzugehen auf das Verhältnis Gottes zum Wahren und Möglichen sowie auf die Unmöglichkeit eines göttlichen Betrügers. Im *fünften Kapitel* werden die suaresische Problematik der Analogie und die Qualität der Gotteserkenntnis thematisiert. Das *sechste Kapitel* befaßt sich sodann mit Descartes und fragt zunächst nach dem ihn zur Gottesidee leitenden Weg, sowie nach dem Verhältnis des cartesischen Ersterkannten und der Gotteserkenntnis. Anschließend wird im *siebenten Kapitel* die cartesische Bestimmung der Erkennbarkeit Gottes oder der Qualität der *idea Dei* thematisiert. Im *achten Kapitel* stehen im Zusammenhang der Lehre von den Eigenschaften Gottes die Frage nach einer grundlegenden Eigenschaft, die Bestimmung der göttlichen Wesenheit durch Denken und die damit einher gehende Allgegenwartslehre, sowie die Lehre von der Macht und dem Willen Gottes zentral. Das *neunte Kapitel* ist schließlich der Kausalargumentation und der Auffassung von der Erkennbarkeit Gottes in den cartesischen Gottesbeweisen gewidmet.

3. Metaphysikkritik und eine Voraussetzung dieser Untersuchung

In den letzten Jahrzehnten hat J.-L. Marion den wichtigsten französischen Beitrag zur Descartes-Forschung geleistet. In eingehender Art und Weise hat er das Verhältnis zwischen Suárez und Descartes hinsichtlich der Lehre von der Schöpfung der ewigen Wahrheiten (*Sur la théologie blanche de Descartes*, 1981), sowie der der *causa sui* (ebenda und eigens in einem Aufsatz, 1994) untersucht. Von seiner Hand ist auch die erste wichtige neue Untersuchung der cartesischen Lehre von den

Eigenschaften Gottes (*Sur le prisme métaphysique de Descartes*, 1986, Kapitel IV).²⁴ Seinen detaillierten und mit großer Erkenntnis der Philosophie- und Theologiegeschichte geschriebenen Untersuchungen verdankt diese Arbeit vieles. Dennoch vermeidet sie, anders als Marion, grundsätzlich jeden Verweis auf die These Martin Heideggers über die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik.²⁵

Das muß kurz erläutert werden. Ein schlichter Grund dafür, Heideggers These auf sich beruhen zu lassen, ist, daß sich die gestellten Fragen auch ohne die Annahme einer Onto-theo-logischen Verfassung der Metaphysik beantworten lassen und es somit ihrer nicht bedarf. Ferner konzentriert diese These selbst, daß die „abendländische Metaphysik seit ihrem Beginn bei den Griechen ... zumal Ontologie und Theologie“, und die Metaphysik Onto-Theo-Logie ist,²⁶ zu sehr und in eigentümlicher Art und Weise auf den Zusammenhang zwischen Ontologie und Theologie.²⁷ Dem Mißverständnis, daß die philosophische Theologie als solche an die Lehre vom Seienden im Ganzen gebunden ist, und nur so (also nur als Onto-Theologie und nicht etwa daneben auch als Physiko-Theologie, Kosmotheologie und dergleichen) vorkomme, wird effektiv ausgewichen, wenn die These als solche nicht zur Voraussetzung der Untersuchung gemacht wird.

Zudem ist die These in der heideggerschen Philosophie mit anderen und metaphysikkritischen Auffassungen verbunden, die im folgenden nicht übernommen werden oder denen vielmehr widersprochen wird. Dazu gehört etwa die Auffassung, daß—in Abgrenzung gegen die Denkungsart der ontotheologischen Metaphysik—eine Differenz zwischen dem Sein und den Seienden zu denken sei. Eine solche Differenz ist an sich zwar denkbar, aber doch schwerlich so, daß es sich beim Sein um eine „hypostasierte Abstraktion“ handle.²⁸ Es ist aber unersichtlich, wie diese Konsequenz der Verselbständigung einer Abstraktion noch vermieden werden kann, wenn unter dem ‘Sein’ selber mehr zu verstehen sei als das Sein der konkreten Seienden oder auch mehr als das, was den Seienden als solchen gemeinsam ist, etwa in der Art und Weise, wie die Metaphysiktradition differenziert hat. Ferner hat Heidegger gemeint, daß die *causa sui* „der sachgerechte Name für den Gott in der

²⁴ Über dieses Kapitel lautet das Urteil von J.-L. Chrétien, es sei „un des plus forts du livre, et un des plus neufs précisément parce qu'il n'abstrait pas l'étude de Descartes de celle de la tradition“, und „Dussent certaines conclusions ... être contestées, cette étude fera date“; *Les études philosophiques*, 62 (1987) 551-554, hier 553-4. Ein Kapitel über Descartes' Gotteslehre enthielt noch nicht die Studie von H. Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes*, 2. Aufl. Paris 1972.

²⁵ Vgl. über J.-L. Marions Projekt, mit Blick auf Descartes: V. Carraud, 'The Relevance of Cartesianism', in: A. Ph. Griffiths (Hg.), *Contemporary French Philosophy*, Cambridge 1987, 69-81, hier 78-81; jetzt etwa auch R. Welten, 'Het andere ego van Descartes', *Tijdschrift voor filosofie* 60 (1998) 572-579.

²⁶ M. Heidegger, 'Die Onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik', in: ders., *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, 35-73, hier 51.

²⁷ W. Pannenberg hat Heideggers Interpretation der Anfänge griechischer Philosophie kritisiert, *Metaphysik und Gottesgedanke*, 13-15. Das Entstehen der sogenannten Pneumatologie im 17. Jahrhundert als eigener Disziplin neben einer Ontologie, die als Ontologie die Lehre von Gott nicht entfaltete, zeigt eine gewisse Trennung der philosophischen Theologie von der Ontologie. Und I. Kant hat 1781 in seiner *Kritik der reinen Vernunft* unter dem Stichwort einer 'Theologie aus spekulativen Prinzipien der Vernunft' nicht nur die Ontotheologie, sondern auch die Kosmotheologie (als die beiden Typen der transzendentalen Theologie), sowie die Physikotheologie und die Moraltheologie (als die beiden Typen der natürlichen Theologie) kritisiert (A 632).

²⁸ W. Pannenberg, *Theologie und Philosophie*, 329.

Philosophie" sei, zu welchem Gott der Mensch „weder beten" könne, „noch ... ihm opfern".²⁹ Diese These hat die Schwierigkeit, daß sie angesichts des relativ seltenen Vorkommens und der häufigen Ablehnung der Bezeichnung Gottes als der *causa sui* in der Metaphysiktradition, nur mit größter interpretativer Gewandtheit aufrecht erhalten werden kann.

Besonders folgenschwer ist Heideggers' Meinung, daß im Bereich des Denkens das Schweigen über Gott zu bevorzugen sei.³⁰ Er hat sich bemüht, „das Thema der Ontologie vom Gottesgedanken abzukoppeln und ihm gegenüber ganz zu verselbständigen". Dieses Bestreben läßt sich als „wesentlich atheistisch" qualifizieren.³¹ Das Bestreben Heideggers, im Bereich des Denkens über Gott zu schweigen, widerspricht dem größten Teil der Geschichte des abendländischen Denkens, und auf jeden Fall auch den im folgenden untersuchten Autoren, die durchaus eine philosophische Gotteserkenntnis gelehrt haben.

Entscheidend aber für die Ablehnung der heideggerschen Kritik an der philosophischen Theologie überhaupt ist für diese Untersuchung ein christlich-theologisches Argument, nämlich die biblische Lehre vom Erkenntwerden Gottes von der Schöpfung her. Die einschlägigen Texte, vor allem das erste Kapitel des Römerbriefes, argumentieren nicht über den Seinsbegriff. Wohl aber lehren sie die Allgemeinheit eines bestimmten Wissens—in wie rudimentärer Form auch immer—um Gottes Gottheit und ewige Kraft. Insofern widersprechen sie einer generellen Ablehnung jeglicher philosophischen Gotteslehre, denn diese läßt sich vielmehr als—vielleicht im einzelnen kritikbedürftige—denkende Artikulation dieses allgemeinen Wissens um Gott verstehen.³² Es mag sein, daß im Hinblick auf die Allgemeinheit eines Wissens um Gott dieser Verweis auf die Bibel Philosophen nicht als Beweis gilt,³³ aber diese Texte sind sicherlich ein theologischer Grund, philosophische oder natürliche Theologie nicht—wie es eher einer barthianisch geprägten Theologie entsprechen würde—*generell* abzulehnen. Eine philosophische Gotteslehre, die diese biblisch bezeugte Allgemeinheit des Wissens um Gott in einer auch für Nicht-Schrift-gläubige akzeptierten oder akzeptierbaren Argumentationsweise einzuholen versucht, ist von diesen Schriftstellen her gar nicht als solche schon kritikwürdig. Metaphysikkritik wird daher im folgenden nur geübt in Form einer Kritik an einzelnen Positionen, nicht aber im Sinne einer grundsätzlichen Ablehnung der Metaphysik als solcher. Mit der zentralen Aufgabe christlicher Theologie, von Gott zu reden und ihm so die Ehre zu geben, gehen unabtrennbar,

²⁹ M. Heidegger, 'Onto-theo-logische Verfassung', 70, vgl. 71.

³⁰ M. Heidegger, 'Onto-theo-logische Verfassung', 51.

³¹ W. Pannenberg, *Theologie und Philosophie*, 337.

³² M. Heidegger hat diese Allgemeinheit sogar im Hinblick auf die Philosophiegeschichte anerkannt: „Solange wir die Geschichte der Philosophie nur historisch absuchen, werden wir überall [!] finden, daß der Gott in sie gekommen ist"; 'Onto-theo-logische Verfassung', 52. Die Lehre von der Allgemeinheit eines bestimmten Wissens um Gott gehört wesentlich zur christlichen Theologie. Wird sie geleugnet, fällt auch die Unentschuldbarkeit des Menschen für ein Leben ohne Gott (Röm 1, 20) dahin, was zugleich den Weg zur Theorie von der Allversöhnung ebnet.

³³ Vgl. im Hinblick auf die andere Frage, ob alle Menschen (vielleicht unbewußt) der Religion bedürfen: H.J. Adriaanse, 'Haben Menschen ein Bedürfnis nach Religion?', in: ders., *Vom Christentum aus. Aufsätze und Vorträge zur Religionsphilosophie*, Kampen 1995, 13-28, hier 23-25.

implizit oder ausdrücklich, philosophische Voraussetzungen oder Implikationen einher. Nicht von ungefähr wird noch in der Perspektive einer durchaus kritischen Religionsphilosophie, von H.J. Adriaanse, anerkannt, daß überhaupt eine Verwendung des Wortes 'Gott' ohne Metaphysik kaum denkbar ist.³⁴ Die Frage ist mithin, *welche* Philosophie theologisch akzeptierbar ist.

³⁴ H.J. Adriaanse, 'Nach dem Theismus', in: ders., *Vom Christentum aus*, 237-264, hier 261-262 (vgl. 248-249, 260).

TEIL I: SUÁREZ

KAPITEL I

DIE GOTTESLEHRE INNERHALB DER METAPHYSIK

1. Einleitung

Die 1597 erschienenen *Disputationes metaphysicae* des spanischen Jesuiten Francisco Suárez bieten eine systematische Behandlung der Metaphysik, in der ausführlich die Existenz und Eigenschaften Gottes erörtert werden. Im Titel dieses Werkes erhebt Suárez ausdrücklich den Anspruch, daß in dessen zwei Bänden „die ganze natürliche Theologie ordnungsgemäß behandelt wird“. Zwar geschieht das schon im ersten Band, der dem allgemeinsten Sinngehalt (*ratio*) des Seienden, sowie dessen Eigenschaften und Ursachen gewidmet ist (*DM* 1-27).¹ Dort wird in erster Linie unter dem Gesichtspunkt der Ursachenlehre von Gott geredet.² Aber von Gott *sub propria ratione Dei* will Suárez reden, wenn er im zweiten Teil die speziellen Sinngehalte des metaphysischen Objekts untersucht und dabei von einer ersten Einteilung des Seienden, nämlich der in das Geschaffene und den Schöpfer, ausgeht (*DM* 28-54).³ Er versucht, die Existenz Gottes zu beweisen (*DM* 29) und untersucht anschließend die Eigenschaften Gottes (*DM* 30).

Zwei Fragen lassen sich im Hinblick auf diese Verortung der Gotteslehre in der Metaphysik stellen. Erstens ist dem Verhältnis dieser metaphysischen Gotteslehre zur Metaphysik nachzugehen. Unter welchem theoretischen Gesichtspunkt hat Suárez die Gotteslehre in die Metaphysik zu integrieren versucht und welche Probleme hat diese Integration mit sich gebracht (§ 2)? Zweitens ist nachzugehen, wie sich diese Gotteslehre der Metaphysik zur Theologie verhält (§ 3). Bei beiden Fragen geht es zunächst einmal um die formalen Verhältnisbestimmungen, die freilich nicht ohne inhaltliche Bedeutung sind.

¹ *DM*, Ratio et discursus totius operis; *Opera omnia*, XXV.

² *DM*, Index locupletissimus in Metaphysicam Aristotelis, XXV, lxvi b: „Caetera, quae de naturali cognitione Dei seu primae causae, et intelligentiarum desiderari possunt, disputamus late in nostris disputationibus, et de Deo quidem sub ratione primae causae, in disp. 20, 21 et 22, sub ratione ultimi finis in 25 [lege: 24], sub ratione primi exemplaris in 26 [lege: 25], sub propria ratione Dei in 29 et 30; de intelligentiis autem creatis in disput. 35 ...“.

³ *DM*, Ratio et discursus totius operis, XXV, [1-2]; vgl. über die Zweiteilung: *DM* 1.5.23-24, XXV, 43b-44a; *DM* 2, Vorwort, XXV, 64a; *DM* 28, Vorwort, XXVI, 1a: „Haec est secunda principalis pars huius operis; in qua postquam in priori de communi conceptu entis, illiusque proprietatibus, quae de illo reciproce dicuntur, tractatum est, ad definitas rationes entium descendere, quantum obiectum formale, et abstractionem huius scientiae permittit, necessarium est“.

2. Das *ens in quantum ens* und die Gotteslehre

2.1 Suárez

Die Zweiteilung der suaresischen Metaphysik, deren erster Teil den allgemeinsten und deren zweiter Teil die speziellen Sachgehalte des Seienden behandelt, hat die Frage hervorgerufen, ob dieser Metaphysik ein einheitlicher Blickpunkt zugrunde liegt. Diese Frage ist unterschiedlich beantwortet worden.⁴

Gegen die Interpretation, daß die suaresische Metaphysik als ganze Transzendentalwissenschaft sei, spricht zunächst, daß Suárez selbst einen Unterschied macht zwischen dem *ens in quantum ens* einerseits und demjenigen, was im zweiten Teil der Disputationen erörtert wird, andererseits. Der erste Teil behandelt das *ens ut ens est*, sowie dessen Prinzipien und Eigenschaften, wonach der zweite Teil bestimmte besondere *rationes entium*, vor allem die immateriellen Seienden, erörtert.⁵ An mehreren Stellen unterscheidet Suárez ausdrücklich das für den *ersten* Band charakteristische *ens in quantum ens* von den bestimmten Seienden,⁶ oder grenzt er die Lehre des Seienden

⁴ (1) Nach L. Honnefelder ist die suaresische Metaphysik „nicht, wie ihre Gliederung nahezu legen scheint, in ihrem ersten Teil Wissenschaft von den transzendentalen Eigentümlichkeiten und in ihrem zweiten Teil Wissenschaft von den kategorialen Bestimmungen, sondern als ganze Transzendentalwissenschaft und nur das“, und zwar weil der formale sachliche Gehalt der *ratio entis* und ihrer Attribute ihre Einheit garantiere. Suárez habe also keine Trennung von allgemeiner und spezieller Metaphysik vollzogen (*Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit*, Hamburg 1990, 212 bzw. 211, vgl. 209).

(2) Dagegen wäre es nach E.M. Rompe für Suárez folgerichtig gewesen, „wenn er von seiner Auffassung des *ens* als Gegenstand der Metaphysik dazu käme, neben einer allgemeinen Wissenschaft vom *ens ut ens*, die das allen Seienden Gemeinsame erforscht ..., die natürliche Theologie als selbständige Wissenschaft zu konstituieren“ (*Die Trennung von Ontologie und Metaphysik. Der Ablösungsprozeß und seine Motivierung bei Benedictus Pererius und anderen Denkern des 16. und 17. Jahrhunderts*, Bonn 1968, 121-139; 135). Auch E. Conze hat eine Spannung zwischen der Behandlung des Seienden als Seienden und der Erforschung einzelner und besonderer Gegenstände bei Suárez wahrgenommen. Die „Vermittlung zwischen der als Ontologie definierten Metaphysik und der als Theologie definierten“ sei demnach „etwas gezwungen und brüchig“ (*Der Begriff der Metaphysik bei Francisco Suarez*, Leipzig 1928, 18-22, 64). Nach J.-L. Marion wird die „suaresische Dualität“ durch den zusammenfassenden Begriff der *metaphysica* nur verbal maskiert (*Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théo-logie dans la pensée cartésienne*, Paris 1986, 43-44).

(3) Eine Art Zwischenstellung nimmt J.-F. Courtine ein. Suárez habe die transzendente Einheit seines metaphysischen Projekts gewahrt, weil der allgemeine Begriff des Seins das ständige Thema geblieben sei. Allerdings sei diese Einheit ein „équilibre instable“, weil Suárez im ersten Teil die traditionellen *transcendentalia* behandle (die *passiones convertibiles*) und danach im zweiten Teil die *passiones disjunctae*, so daß er auf diese Weise die Metaphysik aufgliedert in eine allgemeine und eine spezielle. Die suaresische Metaphysik habe also zwar eine transzendente Einheit, aber diese drohe von ihrer eigenen Zweiteilung aufgelöst zu werden (*Suarez et le système de la métaphysique*, Paris 1990, 331-344, 405-407, 409-410, 415, 417-418, 432-435, 452, 466-481).

⁵ DM 1.5.23, XXV, 43b; vgl. 1.5.24, 43b.

⁶ In DM 1.2.6, XXV, 13b, wird in einer von Suárez abgelehnten Ansicht behauptet, „*metaphysicam praecise considerare ratio entis ut sic, et ad nullam particularem seu minus universalem rationem entis descendere*“ (hier wird die Verweigerung, den besonderen Sinngehalt der Seienden in der Betrachtung aufzunehmen, abgelehnt). Suárez schreibt später, 1.2.12, XXV, 16a-b: Obwohl diese Wissenschaft „*consideret ens in quantum ens, et proprietates quae ipsi ut sic per se conveniunt, non tamen sistit in praecisa, et quasi actuali ratione entis ut sic, sed ad aliqua inferiora consideranda descendit secundum proprias eorum rationes*“. Demnach gilt: „*cum metaphysica dicitur versari circa ens in quantum ens, non est existimandum sumi ens omnino ac formaliter praecisum, ita ut excludantur omnia inferiora, secundum proprias rationes ...*“. 1.5.15, XXV, 40b-41a: „*ens in quantum ens, in eo praeciso sistendo, licet in ratione*

als solchen von der Gotteslehre ab.⁷ In all diesen Texten hat das *ens in quantum ens* die beschränkte Bedeutung des von jedweden Besonderheiten abstrahierenden, allen Dingen gemeinsamen Seienden.⁸

Die Behandlung dieses allgemeinen Seienden als Seienden wird von Suárez dem ersten Teil der Disputationen zugewiesen. Zu Beginn des zweiten Bandes der Metaphysik gibt Suárez für die Notwendigkeit der Einteilung des Seienden das Argument, außer dem oben, d.h. im ersten Band, Behandelten gebe es nichts dem ersten Seienden und den anderen Seienden Gemeinsames.⁹ Daraus muß gefolgert werden, daß *nicht die ganze suaresische Metaphysik, sondern nur ihr erster Teil, als eine Transzendentalwissenschaft in dem Sinne einer Wissenschaft von dem allen Dingen gemeinsamen Seienden verstanden sein will und kann.* Der zweite Teil seiner Metaphysik ist weniger allgemein als der erste.¹⁰ Denn er befaßt sich mit den *besonderen* Bestimmungen der Seienden, während der Terminus *ens in quantum ens* die von jeder Bestimmtheit abstrahierende Allgemeinheit des Seienden bezeichnet.

Der Sachverhalt wird nun dadurch kompliziert, daß es bei Suárez Texte gibt, in denen der Begriff *ens in quantum ens* diese abstrakt-allgemeine Bedeutung nicht haben kann. Er bestimmt in diesen Texten das *ens in quantum ens* als das Objekt schlechthin der Metaphysik, also *beider* Teile derselben, und er schreibt, das Seiende als Seiendes

objecti scibilis sit satis perfectum propter ejus abstractionem, subtilitatem et transcendentiam, tamen in esse rei habet minimam perfectionem, nam major est *in determinatis entibus...*“; 1.5.30, XXV, 45b: „ille habitus non sistit in primis principiis abstractissimis, pertinentibus ad *ens ut sic*, et ad alios terminos abstractos ..., sed etiam versatur circa *prima principia substantiae ut sic, et Dei, et intelligentiarum ut sic*“. Vgl. auch 1.2.22, XXV, 19b. 2.1.12, XXV, 69b: „non sistitur in *communi conceptione entis ut sic*, sed descenditur ad *hoc et illud ens*, ut talia sunt ...“. Vgl. 2.2.2, XXV, 70b. Hervorhebung v. A.G.

⁷ In DM 1.3.9, XXV, 24b-25a, faßt Suárez zustimmend die *mens Aristotelis* so zusammen, es gebe Namen und Attribute, „*quae partim illi [scientiae] conveniunt, secundum quod versetur circa Deum et intelligentias*; sic enim vocatur theologia, seu scientia divina, et prima philosophia; *partim* ut versatur circa *ens in quantum ens, et prima attributa, et principia ejus*, qua ratione dicitur scientia universalis et metaphysica“. Weder die „*pars seu scientia ultima metaphysicae, quae de Deo agit*“, noch die „*pars prior metaphysicae, quae agit de ente ut sic*“ ist für sich allein die Weisheit. Ähnlich 1.5.38, XXV, 48a-b: „Loquendo igitur de subjecto hujus scientiae secundum abstractissimam rationem ejus, abstractissimam (inquam) *vel secundum rationem nostram, ut est ens in quantum ens; vel secundum rem ipsam, ut est ens primum seu ipsum esse per essentiam*, sic verum est non habere hanc scientiam proprias rei causas, per quas aliquid de suo objecto demonstret“. Vgl. auch 1.3.10, XXV, 25a; 3.1.8, XXV, 105b: „nunc agimus *de ente in quantum ens* ut abstrahit a *Deo et creaturis*“. Hervorhebung v. A.G.

⁸ Sowohl der einzige *formale Begriff* (d.h. der Akt, wodurch der Intellekt ein Ding oder einen gemeinsamen Sinngehalt erfaßt; DM 2.1.1, XXV, 64b), den es vom Seienden gibt (dazu DM 2.1.9-14, XXV, 68a-70a), als auch der damit korrespondierende *objektive Begriff* (d.h. das Ding oder der Inhalt selbst, das oder der durch den formalen Begriff erkannt wird; DM 2.1.1, XXV, 65a) des Seienden abstrahiert von den bestimmten Begriffen von Substanz, Akzidenz und dergleichen (DM 2.1.10, XXV, 68b-69a; hier 69a), also auch von Gott und Geschöpf (DM 2.2.8, XXV, 72a; vgl. dazu kritisch G. Vasquez, *Disputationes metaphysicae, desumptae ex variis locis suorum operum*, Antverpiae 1618, Disputatio prima, de analogia entis, c. 2; 8).

⁹ DM 28.1.4, XXVI, 2a.

¹⁰ Anders Courtine, *Suarez*, 342, 343-344: „Dès lors la seconde partie des *Disputationes* n'est pas à proprement parler moins générale que la première ... c'est encore l'horizon de la communauté ou de l'universalité du concept de l'étant qui commande la recherche dans la seconde partie ...“. Vgl. aber 271 (= ders., 'Le projet suarézien de la métaphysique. Pour une étude de la thèse suarézienne du néant', *Archives de Philosophie* 42 (1979) 235-274; hier 256): „l'étant, même s'il est pris en vue dans la figure de l'*ens infinitum*, est déjà, par là même qu'infini (c'est-à-dire *hoc* aut *tale* ens) spécifié, particularisé, autrement dit *subordonné* à une perspective plus générale et plus fondamentale“.

‘umfasse’ auch Gott.¹¹ Diese Formulierung ist nur sinnvoll unter der Voraussetzung, daß das *ens in quantum ens* die Bezeichnung ist für das Seiende in seiner ganzen Ausdehnung, das also die besonderen Bestimmungen der Seienden nicht—wie in der gerade beschriebenen abstrakt-allgemeinen Bedeutung—ausschließt, sondern eben mit umfaßt. In dieser Bedeutung ermöglicht der Begriff des Seienden als Seienden innerhalb der Metaphysik eine Behandlung besonderer Seienden, die bei der ersten und abstrakt-allgemeinen Bedeutung ausgeschlossen war.

Der Begriff des Seienden als Seienden hat also bei Suárez zwei Bedeutungen. Er bezeichnet sowohl die Allgemeinheit des Seienden als solchen als auch die Seienden inklusive ihrer unterschiedlichen Bestimmungen. Die Behauptung des Suárez, die Metaphysik sei die Wissenschaft vom *ens in quantum ens reale* weist scheinbar auf ein einheitliches Objekt hin und maskiert auf diese Weise, daß er eigentlich mit zwei Seinsbegriffen arbeitet, von denen der eine auf die Gemeinsamkeit zielt und der andere die Seienden inklusive ihrer Besonderheiten erfaßt. Irreführend kann auch die Bemerkung des Suárez sein, daß die zu Beginn des zweiten Bandes dargelegte Einteilung des Seienden in unendliches und endliches dasjenige Seiende einteilt, das in den ersten Disputationen als das adäquate Objekt der Metaphysik bestimmt worden ist.¹² Dagegen hat schon Jacobus Revius eingewendet, das Seiende als Seiendes lasse sich unter diesem formalen Gesichtspunkt gar nicht einteilen.¹³ Die Universalität des abstrakt-allgemeinen Seins geht nämlich verloren, wenn es eingeteilt wird.¹⁴ Revius betont zu Recht, daß eine Erörterung der speziellen Sachgehalte des Seienden mit dem abstrakt-allgemeinen Seinsbegriff nicht zu vereinbaren ist. Faktisch hat Suárez aber dem zweiten Band einen ausgeweiteten Seinsbegriff zugrunde gelegt, der auch die Besonderheiten der Seienden umfaßt. Unter diesem Gesichtspunkt kann er dann auch die ganze philosophische Gotteslehre behandeln. Dadurch enthält die suaresische

¹¹ DM 1.3.1, XXV, 22b: „definiri potest, metaphysicam esse scientiam quae ens, in quantum ens, seu in quantum a materia abstrahit secundum esse, contemplatur“. 1.1.11, XXV, 5b: „Deum contineri sub objecto hujus scientiae ut primum ac praecipuum objectum, non tamen ut adaequatum“; 1.1.13, XXV, 6a: „objectum adaequatum ... quod Deum sub se comprehendat“; 1.1.26, XXV, 11a: „objectum adaequatum hujus scientiae [i.e. ens in quantum ens reale, vgl. Anm. 10] debere comprehendere Deum, et alias substantias immateriales, non tamen solas illas“. 1.5.38, XXV, 48a: „Ens enim in quantum ens, nec secundum se, nec secundum nobilissimum objectum sub eo communi contentum, proprias causas habere potest“, und „Deus non habet causas, et consequenter neque ens ut ens, quod Deum comprehendit ...“. Vgl. die Formulierung in 1.1.27, XXV, 11b, jedoch in einer *objectio*: „ens in quantum ens complectitur Deum ...“, und 1.1.19, XXV, 9a: „absolute Deus cadit sub objectum hujus scientiae“, „necesse est ut sub objecto suo Deum complectatur“.

¹² DM 28, Vorwort, XXVI, 1a: „Et quoniam de diviso hujus partitionis dictum est in prima et secunda disputatione, est enim illud ipsum ens quod est adaequatum objectum Metaphysicae, ideo solum videndum superest, qualis sit dicta divisio, et an recte et sufficienter tradita est“. So implizit auch die ersten zwei Sätze des Vorworts zur 2. Disputation, XXV, 64a.

¹³ J. Revius, *Suarez repurgatus, Sive syllabus disputationum metaphysicarum Francisci Suarez ... cum notis*, Leiden 1644 (vgl. dazu: E.J.W. Posthumus Meyjes, *Jacobus Revius, zijn leven en werken*, Amsterdam 1895, 172-179; eine neue Titelausgabe erschien 1654 in Leiden unter dem Titel: *Francisci Suarez ... syllabus disputationum metaphysicarum cum notis*), 520: Suárez läßt hier nach dem Verweis auf das Seiende die Bestimmung in *quantum ens* weg: „novit enim Ens sub hac formali ratione dividi non posse. Ideoque falsum est, illud esse divisum hujus partitionis“.

¹⁴ J. Revius, *Suarez repurgatus*, 21: „Ens in quantum ens partitionem nullam ferre potest, quin statim formalem rationem suam et universalitatem amittat“. Revius folgert daraus: „Itaque tota posterior pars operis aliena est“.

Metaphysik einen zweifachen Ansatz, welcher die in der Folgezeit vollzogene Unterscheidung oder Trennung der speziellen von der allgemeinen Metaphysik wenigstens teilweise erklären kann.¹⁵

Suárez selber will immerhin die beiden Teile der Metaphysik als eine einheitliche Wissenschaft darstellen: „Dieselbe Wissenschaft also, die von diesen speziellen Objekten [nämlich Gott und den Intelligenzen] handelt, betrachtet zugleich alle Prädikate, die ihnen mit anderen Dingen gemeinsam sind und dies ist die ganze Metaphysik; sie ist also *eine* Wissenschaft“.¹⁶ Auf die Einheit dieser beiden Teile zielen nun sowohl die Auffassung von der Metaphysik als Weisheit als auch die Abstraktion von der Materie. Die Metaphysik zeichnet sich nach Aristoteles als Weisheit aus, weil sie die ersten Ursachen und Prinzipien erforscht.¹⁷ So erkennt der Weise alles, wenn er auch keine Erkenntnis alles Einzelnen besitzt.¹⁸ Wenn die Metaphysik Weisheit sein soll, so muß sie nach Suárez beide Teile zugleich umfassen. Weder reiche zur Weisheit der zweite Teil allein, in dem von Gott die Rede ist, denn darin werden die allen Wissenschaften gemeinsamen Prinzipien nicht erforscht. Noch genüge der erste Teil der Metaphysik, der vom Seienden als Seienden handelt, denn dieser erforscht nicht alle höchsten Ursachen und ist zudem unvollkommener, weil die bestimmten Seienden vollkommener sind als das allgemeine Seiende.¹⁹ Eine Metaphysik, die dem Anspruch gerecht wird, Weisheit zu sein, sollte also beide Teile zusammen untersuchen.²⁰

Wichtiger aber als der Begriff der Weisheit ist für die Einheit der Metaphysik die Abstraktion von der Materie.²¹ Die Metaphysik ist ja die Wissenschaft, die das Seiende als Seiendes, oder insofern das Seiende von der Materie abstrahiert, betrachtet.²² Diese These, daß die Metaphysik von der Materie abstrahiert, geht auf Aristoteles zurück

¹⁵ Vgl. E. Vollrath, 'Die Gliederung der Metaphysik in eine metaphysica generalis und eine metaphysica specialis', *Zeitschrift für philosophische Forschung* 16 (1962) 258-284. Vollrath erklärt das Entstehen der Gliederung vor allem durch die „Fragwürdigkeit der Ersten Philosophie“ (277) des Aristoteles selbst und räumt keinen besonderen Platz für Suárez ein.

¹⁶ *DM* 1.3.10, XXV, 25a: „eadem ergo scientia, quae de his specialibus objectis tractat, simul considerat omnia praedicata, quae illis sunt cum aliis rebus communia, et haec est tota metaphysica doctrina; est ergo una scientia“.

¹⁷ *Metaphysica* I, 1-2 (981b27-982b7); XI, 1.

¹⁸ *Metaphysica* I, 2 (982a8-9; 982a21-22).

¹⁹ Für Revius ist die Metaphysik als transzendente Seinswissenschaft keine Weisheit. *Suarez repurgatus*, 15: „Hisce ita digestis, inquirendum, an Metaphysica ullo modo sapientia dici possit, quod diserte nego. Nam, nec excellentissimum objectum habet, sed omnium tenuissimum, puta ens in quantum ens, id est ens omnium universalissime et confusissime consideratum; nec attributa, nam ea unitas, veritas, bonitas, quae omnibus etiam vilissimis rebus communis est, nihil prae aliis excelsum habere potest; nec causas, quia causas ita consideratum ens non habet“.

²⁰ *DM* 1.3.9, XXV, 24b-25a, hier 25a: „nec potest dici sapientiam vocari solam eam partem seu scientiam ultimam metaphysicae, quae de Deo agit, quia illa praecise sumpta non considerat prima principia communia omnibus scientiis, neque illa corroborat et confirmat, quod ad sapientiam spectat; sicut e contrario pars illa prior metaphysicae, quae agit de ente ut sic, per se sola non considerat omnes altissimas causas, et ideo etiam illa praecise sumpta non habet propriam rationem sapientiae; oportet ergo ut una et eadem scientia haec omnia complectatur“. Vgl. *DM* 1.5.15, XXV, 40b-41a. Dieser Abschnitt geht auf die Frage ein, ob die Metaphysik der ersten Bedingung der Weisheit genügt: „Prima ergo conditio est, sapientiam versari circa omnia, esseque omnium scientiam, ut possibile est“; 1.5.8, XXV, 39b.

²¹ Vgl. dazu schon Conze, *Begriff der Metaphysik*, 16-22, 64.

²² *DM* 1.3.1, XXV, 22b, zitiert in Anm. 11. Anders J. Revius: „Ens in quantum ens non abstrahit a materia secundum esse, sed solum ens spirituale“; *Suarez repurgatus*, 12.

(*Metaphysica* E 1).²³ Auch Suárez unterscheidet die drei spekulativen Wissenschaften dem Grad der Abstraktion nach: Die Naturphilosophie abstrahiere zwar von den Einzeldingen, nicht aber von der sinnlichen Materie; die Mathematik abstrahiere zwar von der sinnlichen Materie, nicht aber von der intelligiblen Materie; die Metaphysik schließlich abstrahiere sowohl von der sinnlichen als auch von der intelligiblen Materie, und zwar nicht nur dem Verstand, sondern auch dem Sein nach, weil die Sachgehalte des Seienden, welche die Metaphysik betrachte, in Wirklichkeit ohne Materie vorhanden seien.²⁴ Die Abstraktion von jeder Materie erlaube also zunächst einmal die Abgrenzung der Metaphysik von den anderen Wissenschaften und stifte zugleich eine Einheit zwischen der Metaphysik als *theologia* und als *scientia universalis*.²⁵ Es bestehe kein Grund dafür, die Metaphysik in drei Arten der Wissenschaft (vom Seienden als Seienden, von den geschaffenen Intelligenzen und von Gott) aufzuspalten, denn diese stimmen aufgrund derselben Abstraktion überein in der *ratio scibilis*.²⁶ Die Metaphysik als ganze sei darum die Wissenschaft des immateriellen Seienden.

Indem Suárez die Eigenschaften Gottes systematisch innerhalb der Metaphysik erörtert, unterscheidet er sich von für ihn wichtigen mittelalterlichen Autoren wie Thomas von Aquin—an dem die Theologie der Jesuiten sich offiziell, wenn auch nicht sklavisch, orientierte—und Duns Scotus.²⁷ Ihr Verständnis der Metaphysik erlaubte keine selbständig entfaltete Lehre von den Eigenschaften Gottes. Nach Thomas von Aquin gehört in die Metaphysik nur die Betrachtung Gottes als Ursache des Subjektes der Metaphysik, wogegen die Theologie die göttlichen Dinge an sich als Objekt

²³ DM 1.3.9, XXV, 24b, verweist Suárez auf Aristoteles, *Metaphysica*, VI, 1 (1025b25-1026a32) und XI, 7 (1064a10-b14; der Text nennt versehentlich das 6. Kapitel).

²⁴ So die seit dem Mittelalter klassische Interpretation, bei Suárez in DM 1.2.13, XXV, 16b. Bei Aristoteles selbst scheint weniger das Verhältnis zur Materie, als vielmehr die Selbstständigkeit oder Unselbstständigkeit des Seienden und das Verhältnis der Dinge zur Bewegung für die Einteilung entscheidend zu sein. Vgl. A. Zimmermann, *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert*, 2. Aufl. Leuven 1998, 134-135. Ähnlich wie Zimmermann (135), sieht auch H. Happ hier nur „eine unwesentliche Verschiebung“, insofern doch „die ‘Materie’ unabdingbare Voraussetzung jeder Bewegung (Veränderung) ist“; *Hyle. Studien zum aristotelischen Materie-Begriff*, Berlin/New York 1971, 565-566 Anm. 25.

²⁵ DM 1.3, XXV, 22a-25b.

²⁶ DM 1.3.2; 1.3.10, XXV, 22a-23b; 25a.

²⁷ Vgl. zur Bedeutung von Thomas für den Jesuitenorden: U.G. Leinsle, *Einführung in die scholastische Theologie*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1995, 267-269, und vor allem ders., 'Delectus opinionum. Traditionsbildung durch Auswahl in der frühen Jesuitentheologie', in: G. Schuttermayr u.a. (Hg.), *Im Spannungsfeld von Tradition und Innovation. Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger*, Regensburg 1997, 159-175. Die Bedeutung dieser Autoren läßt sich bis zum gewissem Grad auch an der Frequenz ablesen, mit der Suárez sie in den *Disputationes metaphysicae* zitiert hat. Nach der Zählung J. Iturrioz' sind die vier am meisten zitierten Autoren: Aristoteles (1735), Thomas von Aquin (1008), Suárez selbst (971) und Duns Scotus (363). Vgl. J. Iturrioz, *Estudios sobre la metafísica de Francisco Suárez, S.J.*, Madrid 1949, 59-65, 66 (letzte Liste der meistzitierten Autoren bietet auch J.P. Doyle (Hg.), *Francisco Suárez, S.J., On Beings of Reason (De Entibus Rationis). Metaphysical Disputation LIV, translated from the Latin with an Introduction and Notes*, Milwaukee 1995, 11 Anm. 65). Ein weiterer Beleg für die damalige Lebendigkeit des Thomas- und Scotus-Studiums kann sein, daß in Salamanca noch 1552 (14 Jahre bevor Suárez dort Theologie zu studieren anfang) außer zwei theologischen Hauptlehrstühlen, drei weitere Lehrstühle für die Lehre des Thomas von Aquin, des Duns Scotus und des Gregor von Rimini bestanden haben; J. de Vries, 'Die Erkenntnislehre des Franz Suarez und der Nominalismus', *Scholastik* 20-24 (1945-1949) 321-344; hier 323.

betrachtet.²⁸ Die Metaphysik erforscht die Seienden nach Thomas nur, insofern sie am gemeinsamen Sachgehalt des Seienden partizipieren.²⁹ Eine Darstellung der Gotteslehre *sub propria ratione Dei*, wie sie der zweite Band der suaresischen Metaphysik bietet, entspricht also nicht der thomanischen Auffassung der Metaphysik.³⁰ Nicht einmal die suaresische Erörterung verschiedener Aspekte der Gotteslehre unter dem Gesichtspunkt der Ursachenlehre, entspricht ohne weiteres dem thomanischen Anliegen.³¹ Denn Thomas zufolge betrachtet die Metaphysik Gott als die Ursache ihres Subjektes, des Seienden als solchen,³² aber Suárez behauptet von dem Gott und Geschöpfen gemeinsamen Seienden als gemeinsamen, daß es nicht geschaffen sein kann.³³ Zwar kennt die Metaphysik ihm zufolge Gott primär auch als erste Ursache. Aber die Gotteslehre des zweiten Bandes, welche Gott als erstes Seiende betrachtet,³⁴ sprengt die thomanische Auffassung von Metaphysik. Nicht von ungefähr wehrt Suárez sich ausdrücklich gegen die ihm zufolge falscherweise Thomas zugeschriebene Ansicht, Gott gehöre *nur als Ursache* zu der metaphysischen Betrachtung.³⁵ Suárez räumt ein, daß die Metaphysik unter dem Gesichtspunkt der Ursache zu Gott gelangt, aber nachdem sie soweit gekommen ist, hat sie—wie es im Grunde auch Thomas meine—die Natur und Eigenschaften Gottes als solche (*absolute*) zu untersuchen.³⁶

²⁸ Thomas, *Expositio super librum Boethii De Trinitate*, ed. B. Decker, Leiden 1955, q. 5, art. 4, corp. 3: „res divinae non tractantur a philosophis, nisi prout sunt rerum omnium principia. Et ideo pertractantur in illa doctrina, in qua ponuntur ea quae sunt communia omnibus entibus, quae habet subiectum ens in quantum est ens“; 194,23-26; vgl. corp. 4, 195,6-8, über die Theologie 195,9-10. Vgl. zu diesem Boethiuskommentar: J.A. Aertsen, 'Was heißt Metaphysik bei Thomas von Aquin', in: I. Craemer-Ruegenberg/A. Speer (Hg.), *Scientia und ars im Hoch- und Spätmittelalter*, (Miscellanea mediaevalia 22/1), Berlin/New York 1994, 217-239. Vgl. ferner: J.-F. Courtine, *Suarez*, 31-99; A. Zimmermann, *Ontologie oder Metaphysik?*, 200-223; J.-L. Marion, 'Saint Thomas et l'onto-théo-logie', *Revue Thomiste* 115 (1995) 31-66, hier 37-41.

²⁹ Thomas, *Boethii De Trinitate*, q. 5, art. 4 ad 6: „... metaphysicus considerat etiam de singularibus entibus non secundum proprias rationes, per quas sunt tale vel tale ens, sed secundum quod participant communem rationem entis ...“; 199,10-12. Vgl. auch *In duodecim libros Metaphysicorum Aristoteli expositio*, ed. M.-R. Cathala/R.M. Spiazzi, Taurini/Romae 1950, prooemium, 2.

³⁰ Vgl. J.-F. Courtine, *Suarez*, 208.

³¹ Vgl. die in Anm. 2 zitierte Stelle aus dem *Index locupletissimus*. Dabei geht es um „die erste Wirkursache und deren erste Wirkung, die Schöpfung“ (DM 20), um die Erhaltung sowie den *concursus* als die beiden anderen Wirkungen der ersten Ursache (DM 21-22), und um die letzte Zielursache (DM 24), sowie, unter dem Gesichtspunkt der *causa exemplaris*, um die Ideen im Verstand Gottes (DM 25).

³² Vgl. A. Zimmermann, *Ontologie*, 218-220.

³³ DM 20.1.29, XXV, 753a-b.

³⁴ DM 20, Vorwort, XXV, 744a-b: „De Deo glorioso duplex est in metaphysica consideratio, scilicet, quatenus est prima causa, et quatenus est primum ens; et quanquam haec posterior ratio secundum se sit prior, altera tamen quoad nos, et juxta doctrinae ordinem quem prosequimur, venit consideranda prius, tum quia per effectus venimus in cognitionem Dei; tum etiam quia ad integram considerationem causarum entis ut sic, necessaria est praesens disputatio“.

³⁵ DM 1.1.18-20, XXV, 8a-9b.

³⁶ DM 1.1.19, XXV, 9a: „haec scientia ... postquam ad Deum pervenit, ipsumque sub dicta ratione principii invenit, ejus naturam et attributa absolute inquit, quantum potest naturali lumine ...“. Vgl. den *Index locupletissimus in Metaphysicam Aristotelis*; XXV, lxvi b: „Caetera, quae de naturali cognitione Dei seu primae causae, et intelligentiarum desiderari possunt, disputamus late in nostris disputationibus, et de Deo quidem ... sub propria ratione Dei in 29 et 30“. Die Interpretation von Courtine, bei Suárez sei Gott nur als *ens* und nicht als *tale ens* Thema der Metaphysik, überzeugt darum nicht; *Suarez*, 332, 337-338, 341, 344; vgl. jedoch 271 (=idem, 'Projet suarézien', 256; zitiert in Anm. 10), wo er das Unendliche als *hoc aut tale ens* auffaßt.

Die Frage, ob—in späterer Terminologie ausgedrückt—eine spezielle Metaphysik von einer allgemeinen zu trennen sei, hat sich Duns Scotus schon gestellt. Ihm zufolge kommt es derselben einen Wissenschaft zu, sowohl die gemeinsamen, mit ihrem Subjekt konvertiblen Attribute, als auch die disjunktiven Attribute zu beweisen, und zwar nicht nur insofern diese mit dem Subjekt konvertibel sind, sondern auch insofern sie besonders sind. Unter letzterem Blickpunkt ließe sich die Existenz des ersten Seienden beweisen. Dieser Auffassung entspricht sicherlich der suaresische Ausgangspunkt vom Seienden als realen Seienden und der suaresische Übergang zur Gotteslehre von den Einteilungen des Seienden her (*DM* 28). Aber Duns Scotus betont zugleich, daß es Aufgabe einer anderen speziellen Wissenschaft sei, etwas von Gott als Gott zu beweisen und die abgetrennten Substanzen als solche zu betrachten.³⁷ Wenn er Gott das 'erste Subjekt' der Metaphysik nennt, meint er damit nur, daß Gott das *Ziel* dieser Wissenschaft ist.³⁸ Insofern Suárez dagegen in seiner metaphysischen Gotteslehre nicht nur Gott einen der beiden Pole einer transzendentalen Disjunktion zuschreibt, sondern Gottes Eigenschaften als solche (*absolute*, wie er sagt; *DM* 1.1.19, XXV, 9a) erörtert, überschreitet er auch die von Duns Scotus angenommene Grenze der Metaphysik.

2.2 Zur Rezeption der suaresischen Integration der Gotteslehre in der Seinslehre

Die Vereinigung von allgemeiner und spezieller Metaphysik innerhalb einer einzigen Wissenschaft des Seienden als Seienden hat in der von Suárez abhängigen niederländischen Metaphysiktradition nur wenige Nachfolger gefunden.

Zu diesen Nachfolgern gehört allerdings der in Leiden lehrende Schotte Gilbert Jacchaeus, dessen *Primae philosophiae institutiones* die Hauptlinie der suaresischen Disputationen in zusammengefaßter Form wiedergeben.³⁹ Wie Suárez teilt auch Jacchaeus die Metaphysik in einen allgemeinen und einen speziellen (von ihm 'propria' genannten) Teil ein.⁴⁰ Auch bei Jacchaeus gilt das *ens reale qua ens* als adäquates Objekt der Metaphysik. Trotzdem kann er zu Beginn des speziellen Teils seiner Metaphysik erklären, nun werde nicht mehr das

³⁷ Duns Scotus, *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis*, q. 1, n. 48; in: *Opera omnia*, VII, Paris 1893, 36b: „Unde ejusdem scientiae est demonstrare passionem communem et simplicem, convertibilem cum subjecto, et passionem disjunctam convertibilem cum subjecto, et alteram partem illius passionis disjunctae de subjecto, demonstratione particulari, ideo ipsius Metaphysici est demonstrare passiones entis, ut unum etc. de ente, et esse primum de ente. Demonstrare vero aliquid de Deo, ut Deus, et de aliis substantiis separatim considerare secundum se, ad aliam scientiam particularem pertinet, quantum est ex parte scibilibium“. Übersetzung aufgrund einer neuen kritischen Ausgabe des Textes in: G.J. Etzkorn/A.B. Wolter (Hg.), *Questions on the Metaphysics of Aristotle by John Duns Scotus*, I, Books one-five, St. Bonaventure 1997, 58. Zur Interpretation: L. Honnefelder, *Ens in quantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, 2. Aufl. Münster 1989, 109-112; J.-F. Courtine, *Suarez*, 149-152.

³⁸ So L. Honnefelder, *Ens in quantum ens*, 111-112; J.-F. Courtine, *Suarez*, 152-153.

³⁹ Vgl. P. Dibon, *L'enseignement philosophique*, 71 u. Register s.v.; vor allem aber: U.G. Leinsle, *Das Ding und die Methode*, I, 315-322.

⁴⁰ G. Jacchaeus, *Primae philosophiae institutiones*, Leiden 1616, 27-28; 27: „Dividitur Metaphysica communissime in partem communem et propriam. Quod hunc in modum intelligi debet: scientia haec non tantum consideret ens in generale, sed ad ejus species descendit, quatenus permittit abstractio ea de qua egimus [i.e. abstractio ab omnia materia]“.

ens qua ens behandelt.⁴¹ Hier liegt die gleiche Zweideutigkeit des Begriffs *ens in quantum ens* vor wie bei Suárez. Wenn Jacchaeus an dieser Stelle schon ein Problem gesehen hat, so hat er einen Ausweg—ähnlich wie Suárez—wohl darin erblickt, daß die Abstraktion von jeglicher Materie als gemeinsames Merkmal die Einheit der Metaphysik sichert.⁴²

Zwar gehört noch bei dem späteren Kollegen des Jacchaeus in Leiden, Franco Burgersdijk die Gotteslehre zur Metaphysik, aber er hat schon eingesehen, daß sich dann die Bestimmung der Metaphysik durch den allgemeinen Begriff des Seienden als Seienden nicht behaupten läßt. Diese Einsicht muß man als richtig beurteilen, wenn die abstrakt-allgemeine Definition des Seienden als Seienden vorausgesetzt wird. Nach Burgersdijk beschäftigt die Metaphysik sich nicht *nur* mit dem Seienden als solchen, denn die Wissenschaft, welche Gott, Engel, Substanz und Akzidenz betrachtet, befaßt sich nicht mehr mit dem Seienden als Seiendem, sondern mit dem Seienden als so und so beschaffenem.⁴³ Um etwa Gott und die Engel doch in der Metaphysik betrachten zu können, muß das Objekt der Metaphysik weiter gefaßt werden. Burgersdijk bestimmt als dieses Objekt das reale Seiende, insoweit es immateriell ist.⁴⁴ Wie Suárez—und etwa Jacchaeus—, will also auch Burgersdijk die Gotteslehre innerhalb der Metaphysik erörtern, aber mehr als Suárez macht er deutlich, daß nicht unter dem Gesichtspunkt des allgemeinen Seienden von Gott geredet werden kann, sondern nur unter dem des immateriellen Seienden.

Auch Jacobus Revius, ehemaliger Schüler des Jacchaeus,⁴⁵ stellt fest, daß die Wissenschaft des abstrakt-allgemeinen Seienden als Seienden nicht zu einer Lehre von Gott gelangen kann. Aber anders als Burgersdijk folgert er daraus, daß die natürliche Gotteserkenntnis eben *nicht* zur Metaphysik gehört. Vielmehr schließt er die natürliche Gotteserkenntnis von der Metaphysik aus, weil sie nicht zu dem Seienden als Seienden gehöre.⁴⁶ Weil eine Behandlung der speziellen Sachhalte des Seienden außerhalb der Universalität des allen Seienden

⁴¹ *Primae philosophiae institutiones*, 1: „Subjectum adaequatum [Metaphysicae] est *Ens reale qua Ens*. Dico subjectum adaequatum: nam subjectum praestantissimum, seu nobilissima pars subjecti est Deus“; 163: „Hactenus de parte communi Metaphysicae, sequitur jam propria, quae non amplius consideret *ens qua ens*, sed descendit ad illius species, quatenus permittit abstractio Metaphysica“.

⁴² Vgl. z.B. *Primae philosophiae institutiones*, 27: „ad ejus [sc. entis] species descendit [metaphysica], quatenus permittit abstractio de qua egimus“ und 163: „descendit ad illius [sc. entis] species, quatenus permittit abstractio metaphysica“ (Hervorhebung v. A.G.). Was diese Abstraktion betrifft, 3: „Abstractio enim Metaphysica est secundum rem et rationem ab omni materia: hoc est, Metaphysica considerat ea quae materiam non includunt, ut Deum, intelligentias, etc.“. Vgl. für Suárez den nächsten Abschnitt.

⁴³ F. Burgersdijk, *Institutiones Metaphysicae*, [postum 1640] I, Den Haag 1657, 5: „Haec ergo Metaphysica expendere decet, ac perinde non modo versatur circa *Ens ut Ens est*: qui enim Deum considerat, qui Angelos, qui substantiam et accidens, non jam considerat *Ens qua Ens*, sed *qua Ens est tale*“.

⁴⁴ Burgersdijk, *Institutiones*, 5: „Versatur ergo Metaphysica circa *Ens reale, quatenus imateriale est*, id est, quatenus vel quousque sine materia consistit aut saltem consistere potest“. Freilich fehlt auch dieser Bestimmung nicht eine suaresische Vorlage, wie aus dem folgenden Abschnitt deutlich werden kann.

⁴⁵ Vgl. Revius' Autobiographie in seinen *Daventriae illustratae, sive historiae urbis Daventriensis, libri sex*, Leiden 1650, 726 (niederländische Übers.: A.W.A.M. Budé/G.T. Hartong/C.L. Heesakkers [Hg.], *Jacobus Revius, Licht op Deventer. De geschiedenis van Overijssel en met name de stad Deventer. Boek 6 (1619-1640)*, Hilversum 1998, 150).

⁴⁶ Revius, *Suarez repurgatus*, 16: „illa [i.e. naturalis cognitio Dei] est extra pmoeria Metaphysicae, cum non sit de ente inquantum ens“. Vgl. 2: „Doctrina entis qua ens omnium minime Theologiae ministrat, quia a Deo et creaturis abstrahit, neque quicquam tradit Deo proprium“; 19: „Theologia autem naturali, quam hic Metaphysicae loco venditat ...“; 20.

gemeinsamen Seienden falle, gehört nach Revius der ganze zweite Teil der suaresischen Disputationen nicht zur Metaphysik.⁴⁷

Die einleuchtende Feststellung, daß die Erörterung der besonderen Sachgehalte der Seienden nicht zur Wissenschaft des allen Dingen gemeinsamen Seienden gehört, hat im 17. Jahrhundert viele Metaphysiker dazu gebracht, für diese besonderen Sachgehalte eine eigene Disziplin neben der Metaphysik zu instituieren.

So wird 1620 bei Johann Heinrich Alsted die 'Pneumatologie' zu der philosophischen Wissenschaft von Gott, den Engeln und den Seelen.⁴⁸ Die Gotteslehre gehört nach Alsted nicht zur Metaphysik, weil diese die universalste Wissenschaft, Gott aber das *ens singularissimum* ist.⁴⁹ Ähnlich wie der reformierte Theologe aus Herborn unterscheidet auch der Utrechter Philosoph und Schüler des Burgersdijk, Arnold Senguerd die allgemeine Metaphysik von der Pneumatologie, die er freilich noch 'spezielle Metaphysik' zu nennen bereit ist. Er gibt für diese Trennung drei Gründe: Die allgemeine Wissenschaft des Seienden als solchen muß von der speziellen Wissenschaft des Seienden unterschieden sein, denn sie abstrahiert von allen besonderen Seienden.⁵⁰ Was ferner über Gott bewiesen werden kann, muß nicht aus allgemeinen, sondern aus besonderen Prinzipien erwiesen werden.⁵¹ Wenn schließlich die Wissenschaften sich der Art ihrer Abstraktion nach unterscheiden, so muß die Wissenschaft von Gott und den Engeln, die nie in der Materie sein können, von der Wissenschaft

⁴⁷ *Suarez repurgatus*, 4: „Ens in quantum ens, est ens latissime et universalissime sumptum, secundum ea tantum quae omnia enti communissima sunt“, vgl. 15 „ens in quantum ens, id est ens secundum omnium universalissime et confusissime consideratum“. Vgl. zur 28. Disputation, 502: „Non definitae rationes entium, sed ratio entis communissima est formale objectum hujus scientiae, nec abstractio ejus ab omnibus inferioribus, ut ad illa descendatur pati potest, ut in superioribus accurate nobis disputatum est. Tota ergo haec pars aliena est a Metaphysica“.

⁴⁸ Th. Mahlmann, 'Pneumatologie, Pneumatik', *HWPPh*, VII, 996-999; 996. Courtine, *Suarez*, 430.

⁴⁹ J.H. Alsted, *Encyclopaedia septem tomis distincta*, Herborn 1630, 574a: „Deus autem non est subjectum tractationis, sed operationis in Metaphysica. Etenim cum Metaphysica sit disciplina generalissima et una, non potest habere duplex objectum, videl. ens et Deum. Ens quippe est universalissimum quid, Deus vero est ens singularissimum“, im Kapitel über die Pneumatologie, 631a-b: „Nam quia Metaphysica est disciplina generalis de ente, non potest tractare de tali ente, puta de Deo, angelo, et anima separata. Fieri enim non potest, ut unius specie disciplinae duo sint objecta specie distincta, unum generalissimum, ens nempe in latitudine, alterum singularissimum, ut est Deus; cui subjecto accedunt duo specialia, puta angelus et anima separata“. Letztere Aussage auch in Alsteds *Cursus philosophici encyclopaedia libri XXVII*, Herborn 1620, liber VI, 287.

⁵⁰ A. Senguerd, *Collegium metaphysicum in quo metaphysica generalis breviter proponuntur XVI. disputationibus publice ventilatis in inclyta Academia Ultrajectina* [1636], 2. Aufl. Utrecht 1640, 4: „Probabilior sententia videtur, quae statuit, duas esse ponendas diversas disciplinas, in quibus ea tradantur: unum generalem, in qua ens generaliter sumptum ejusque communes affectiones tractentur, quam Metaphysicam generalem vel primam Philosophiam, distinctionis gratia appellare possumus; alteram specialem, in qua de Deo, Angelis et anima separata agatur, quam Metaphysicam specialem seu Pneumatologiam aut Pneumaticam vocemus: non enim video quo pacto eadem scientia sit, quae ea tractat quae omnibus omnino entibus communia sunt, cum illa, quae entia in particularia tantum considerat, cum longe alius considerandi modus obtineat in consideratione entis ut ens est et quae entis per se in sunt, et alius in consideratione entis talis vel talis, modus enim considerandi ens qua ens generalis est, et Deum aut angelos non magis continet in particulari, quam corpus aut hominem, haec enim omnia entia particularia sunt, a quibus abstrahimus, cum ens qua ens dicimus“. Vgl. P. Dibon, *Enseignement*, 203-206 u. Reg. s.v. Senguerd.

⁵¹ Senguerd, *Collegium metaphysicum*, 5-6: „2. Cum omnis demonstratio per principia propria et peculiaris, non vero per communia institui debeat *1 poster.* etiam, quod de Deo sciri et ad modum concipiendi nostrum demonstrari potest, per propria principia demonstrari debet, jam vero principia Metaphysicae generalis generalia sunt et communissima, quippe latitudini entis correspondentia“.

unterschieden sein, dessen Gegenstände in der Materie sein können.⁵² Eine *specialis de Deo tractatio*, wie Aristoteles diese im Buch Λ seiner Metaphysik gegeben hat, gehört darum nicht in die Metaphysik, sondern in die Pneumatologie.⁵³ Auch Gisbert Voetius⁵⁴ und seine Söhne Paul⁵⁵ und Daniel⁵⁶, sowie auch der cartesianische Eklektiker Adriaan Heereboord⁵⁷ unterscheiden die

⁵² Senguerd, *Collegium metaphysicum*, 6: „3. Si verum sit, modum considerandi, per quem scientiae distinguuntur, oriri ex diversa abstractione objectorum speculabilium vel potius dependentia vel independentia a materia, videtur, quod necessario diversae hic scientiae sint admittendae: cum longe alia abstractio reperietur in iis, quae nunquam sunt in materia, ut Deo et angelis, et longe alia in iis quae abstracta sunt per indifferentiam, sive, in iis, quae materiam nec includunt, nec excludunt, sed indifferenter et in immaterialibus [sic] et in materialibus reperuntur, quod transcendentibus competit, quomodo esse ens, unum, verum, bonum, Deo, angelis, corporibus, substantiis et accidentibus commune est”; vgl. 7, wo Senguerd das „abstractum per essentiam” vom „abstractum per indifferentiam” unterscheidet.

⁵³ Senguerd, *Collegium metaphysicum*, 197: „Proponemus igitur generales entis divisiones, relinquentes particularibus scientiis, particularium objectorum accuratam tractationem; et quamvis Arist. ex professo de Deo agat *12 Met.* videtur tamen specialis tractatio de Deo hic esse aliena: utpote quae pertineat ad particularem disciplinam, distinctam ab hac generali, Pneumaticam sc. seu Pneumatosophiam, in qua speciatim agendum est de iis quae materiam excludunt, ut multis quid de hac re sentiendum videatur, aperuimus *disp. 1*”.

⁵⁴ G. Voetius rechnet die *Meditationes de prima philosophia* des Descartes nicht zur Metaphysik, sondern zur Pneumatologie. *Exercitia et bibliotheca studiosi theologiae*, 2. Aufl. Utrecht 1651, 361-362: „Adderem [sc. zum Apparat der Metaphysik] meditationes primae philosophiae Renati des Carres [sic]: Sed quia metaphysicam non tractant, aut Metaphysicae aliarumque scientiarum fundamenta jaciunt, referantur potius ad Pneumatologicam, aut theologiam naturalis, quippe quae duas speciales quaestiones pneumaticas excurrunt de Existencia Dei, et animae immortalitate”. Vgl. idem, ‘Disputatio theologica de modis cognoscendi Deum’ (respondens: Th. Voet), *Sel. disp.*, V, Utrecht 1669, 476: Die von Descartes behandelten Fragen über die Existenz Gottes und die Unterscheidung der Seele vom Leib sind „ad pneumaticam et theologiam naturalem pertinentes”. Die Metaphysik hat Voetius als die Wissenschaft aufgefaßt, die sich mit der Natur und mit den Eigenschaften der Dinge im allgemeinen, sowie mit deren Modi beschäftigt; *Sermoen van de nutticheydt der academien ende scholen, mitsgaders der wetenschappen ende consten die in de selve gheleert werden*, Utrecht 1636, 40.

⁵⁵ P. Voet, *Theologia naturalis reformata. Cui subjecta brevis de anima separata disquisitio*, Utrecht 1656, 4-7; *Prima philosophia reformata*, Utrecht 1657, 32-35. Vgl. Dibon, *Enseignement*, 216-217 u. Register s.v.

⁵⁶ G. Voetius hat nach dem Tod seines Sohnes Daniel dessen *Metaphysicae compendium*, Utrecht 1660, und *Compendium pneumaticae*, Utrecht 1661, herausgegeben. Beide Werke wurden 1681 von G. de Vries in einem Band neu aufgelegt („in finitis mendis repurgatum”): *Initia primae philosophiae; sive compendium metaphysico-pneumaticum*, Utrecht 1681. Das erste Buch (1-81) ist ein „compendium metaphysicae, agens de ente, ejusque generalibus affectionibus”, wonach als zweites Buch (82-140) ein „compendium pneumaticae, agens de re spiritu; speciatim de Deo, Angelis, et anima humana” folgt. Die Metaphysik ist die „scientia explicans entis entitatem seu essentiam” (*Metaphysicae compendium*, 1); das Objekt der Pneumatik ist hingegen der „Spiritus” (*Compendium pneumaticae*, 5): „explicat entis spiritualitatem” (*Metaphysicae compendium*, 3). Vgl. z. Daniel Voet: Dibon, *Enseignement philosophique*, 215-216, Register s.v.

⁵⁷ A. Heereboord, *Pneumatica, tum theorematibus, tum commentariis explicata et demonstrata*, Leiden 1659, 3-5 (später noch in: ders., *Meletemata philosophica*, Amsterdam/London 1680, 938a): „Objectum materiale Metaphysicae est, Ens in genere consideratum universaliter; Pneumatica est, Ens in specie spectatum particulariter, vel Deus, vel Angelus, vel Anima. Proprietates et principia Metaphysicae sunt universalissima; Pneumaticae specialissima: et, quomodo eadem scientia aget de Ente universalissimo, quale est Ens transcendens; et de Ente singularissimo, quale est Deus? Objectum formale Metaphysicae est, aut qua Ens, aut qua immateriale; si qua Ens, non est idem cum objecto formali Pneumaticae, quod est Ens qua tale; si qua immateriale, adhuc diversum est ab objecto formali Pneumaticae, quia illud est immateriale per indifferentiam, hoc per essentiam: atqui haec duo specie differunt, saltem in ratione scibilis, quatenus menti objiciuntur Entia cognoscenda, qua immaterialia. Nam ens cum cognoscitur quod est immateriale per indifferentiam, cognoscitur illud tantum, quod per rationem abstrahitur a materia, abstractione praecisionis, non negationis, multo minus reali; sed, cum Ens

Metaphysik scharf von der Pneumatologie oder natürlichen Theologie. Paul Voet lehnt ausdrücklich die Meinung ab, die Pneumatologie könne als *pars specialis* der Metaphysik betrachtet werden.⁵⁸ Als *scientia generalissima* kann die Metaphysik sich weder der materiellen noch der geistigen Substanz zuwenden. Sie verhält sich allen Arten des Seienden gegenüber indifferent. Diese müssen vielmehr von den spezifischen Disziplinen der Physik und der Pneumatologie betrachtet werden.⁵⁹ Wie sein Lehrer Arnold Senguerd, und wie Jacobus Revijs und Adriaan Heereboord, lehnt Paul Voet den Versuch ab, eine Zugehörigkeit der natürlichen Theologie zur Metaphysik durch einen Verweis auf die Abstraktion von der Materie zu begründen. Vielmehr sei diese Abstraktion ein Grund für die

cognoscitur quod est immateriale per essentiam, cognoscitur illud, quod a materia est abstractum, non tantum ratione, sed re, et cum per rationem abstrahitur a materia, abstrahitur abstractione non tantum praecisionis, sed et negationis; atqui abstractiones a materia secundum rem, et secundum rationem, et praecisionis, et negationis [in 1680 wird „et praecisionis, et negationis“ weggelassen], specie differunt [in 1680 wird zugefügt: „; quin, et abstractiones a materia secundum rationem, et praecisionis, et negationis, specie differunt“]. Ergo, Ens immateriale, per indifferentiam, et per essentiam, in quantum a materia abstrahuntur, cum cognoscuntur in ratione scibilis, specie differunt. Ergo, et Metaphysica, quae versatur circa Ens immateriale per indifferentiam, et Pneumatica, quae versatur circa Ens immateriale per essentiam, specie differunt, quod erat demonstrandum“. Vgl. z. Heereboord: F. Sassen, 'Adriaan Heereboord (1614-1661). De opkomst van het Cartesianisme te Leiden', *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie* 36 (1942) 12-22, der noch meinte (21), von der *Pneumatica* sei nur der Titel bekannt; H. de Dijn, 'Adriaan Heereboord en het Nederlands Cartesianisme', *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte* 75 (1983) 56-69, nach dem vor allem in der *Pneumatica* cartesianischer Einfluß spürbar ist (62); ferner Th. Verbeek, *Descartes and the Dutch. Early Reactions to Cartesian Philosophy, 1637-1650*, Carbondale 1992.

⁵⁸ P. Voet, *Theologia naturalis reformata*, 4: „Et quidem illud [sc. hæc disciplinam ab aliis esse distinctam] tenendum est adversus plerosque qui statuunt Pneumatologiam ad partem specialem Metaphysices pertinere“.

⁵⁹ *Theologia naturalis reformata*, 4: „Quia si scientia specifica, et scientia generalissima, considerans transcendentalia, distinctae sint disciplinae [was Voet bejaht, denn, 5: „scientia specifica est suo modo subordinata scientiae generalissimae“], necessum erit etiam Pneumatologiam, et Metaphysicam disciplinas esse distinctas: cum illa sit specifica, haec generalissima“; 5: „Quia si Physica disciplina est scientiae distincta a Metaphysica, etiam Pneumatologia erit ab eadem distincta“; „Neque enim minus repugnat Metaphysicam considerare particularia, quam materialia: cum sit disciplina transcendentalium, id est, eorum quae sunt generalissima ...“; „Objectum enim Metaphysices est ens, qua tale seu ens ut sic, in actu signato consideratum; ideoque ut contradistinguitur omni enti in particulari. Objectum e contra Pneumatologiae, est ens in specie, puta *substantia spiritualis*; hoc ens, puta Deus, Angeli, Anima rationalis. Principium Metaphysices, est generalissimum Principium vero Pneumatologiae est magis speciale Affectiones Metaphysicae sunt innumerae et generalissimae Verum Pneumatologiae affectiones sunt speciales ...“; 6: „Quia si subjectum Metaphysices est indifferens ad omnes entis species in particulari, abstrahet tam ab ente spirituali in specie, quam ad ente materiali in specie; ergo neutrum considerabit ...“. Vgl. *Prima philosophia reformata*, 32: „Si subjectum Metaphysices sit *Ens, qua tale*; (ut etiam adversarii admittunt.) Ergo non potest esse ens contractum ad immaterialia, seu spiritualia“; „Si ens, ut est Metaphysices objectum, sit indifferens et commune, non magis debet referri ad *Deum et Angelos*, quam ad alia quaedam entia in specie: cum, quod se indifferenter habet, abstrahat ab utroque, et neutrum consideret. Ergo non magis considerari debet in Metaphysica ratio spiritualitatis, quam ratio materialitatis“; 33: „Si Metaphysica sit Scientia rerum transcendentalium, quae certe non sunt spirituales, sed generalissimae (*transcendentales* dictae, quod *scalam transcendant Praedicamentalem*) adeoque abstrahant a Substantia et Accidente, a Deo et Creaturis; non poterit ratione transcendentiae in Metaphysica considerari *Angelica natura et Anima rationalis*, ut quae nondum superent scalam Categoriarum“; „Si Metaphysica praeter rationem Entis, qua talis, adhuc consideret *Deum, Angelos et Animam rationalem*; aequae deberet considerare caeteras res materiales, spiritualibus substantiis oppositas“.

Trennung der Pneumatologie von der Metaphysik.⁶⁰ Sein einleuchtendes Argument dabei war, daß die pneumatologische Abstraktion eine andere als die metaphysische sei und beide daher zu unterschiedlichen Disziplinen gehören: Die Metaphysik abstrahiere von der Materie *secundum indifferentiam* (logisch), aber die Pneumatologie *secundum essentiam* (physisch).⁶¹ Nur die indifferente Abstraktion der Metaphysik sei eine wirkliche Abstraktion, weil die Metaphysik betrachte, was mit Materie verbunden ist oder verbunden sein könne. Dagegen sei die wesentliche Abstraktion der Pneumatologie überhaupt keine Abstraktion, denn Gott und die Engel sind niemals mit Materie verbunden.⁶² Daher müßten Metaphysik und Pneumatologie verschiedene Disziplinen sein.⁶³ Auch der Voetianer Gerard de Vries unterscheidet die Metaphysik als allgemeinste Wissenschaft sowohl von der Pneumatologie als von der Physik.⁶⁴

⁶⁰ Für Senguier s. oben. Daß P. Voet noch bei ihm disputiert hat, geht hervor aus dem Katalog von P. Dibon, 'Le fonds néerlandais de la bibliothèque académique de Herborn', *Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde* 20 (1957) 385-549 (auch selbständig erschienen); 499-500 (=115-116). Vgl. für Revius: *Suarez repurgatus*, 10: „Longe etiam diversa est abstractio sive Dei sive Angelorum, ab abstractione entis in quantum ens. Haec enim mentalis tantum, illa realis est. Haec constituit objectum maxime universale, illa maxime singulare“; für Heereboord s. oben.

⁶¹ P. Voet, *Prima philosophia reformata*, 33-34: „Cum enim distincta sit abstractio Metaphysica, quae est secundum indifferentiam, ab abstractione rerum spiritualium, quae est secundum essentiam: etiam disciplinas, in quibus illae distinctae abstractiones observantur, distinctum esse, necessum est“; 34: „Datur in Metaphysica abstractio secundum rationem, quae dicitur *abstractio Logica*. Datur ex adverso in Pneumatologia abstractio secundum rem, seu essentiam, quae vocatur *abstractio Physica*. Verum abstractio Logica et Physica, secundum rationem et secundum rem, sunt abstractiones toto genere distinctae“. Vgl. *Theologia naturalis reformata*, 6; Voet entfaltet die Argumentation aber in der *Prima philosophia reformata* ausführlicher und differenzierter.

⁶² *Prima philosophia reformata*, 34-35: „Statuo, illas abstractiones in nullo genere convenire, quarum una dicitur vere talis, altera non nisi admodum abusive; adeoque tantum in nomine, non in re convenire. Idque sic probo. Abstractio secundum indifferentiam vera est abstractio, cum ibi segregentur a materia, quae cum materia sunt conjuncta, aut conjungi poterant. Verum abstractio secundum essentiam vera abstractio est; cum rem esse separatam a materia, in quantum in suo conceptu materiam non admittit, nec admittere potest, non sit, rem esse abstractam. Quid enim aliud est *Abstractio*, quam mentis opus, eorum, quae congregata et concreta erant, unum ab altero segregantis, seu abstrahentis? Ergo, quae nunquam fuere conjuncta, frustra dicuntur abstrahi ab invicem, seu segregari. Ergo et frustra dicitur esse abstractio in Pneumatologia a materia: cum nunquam res spirituales (*Deum* et *Angelos* designo) cum materia fuerint conjunctae; imo in conceptu earum materiam involvi, involvat repugnantiam“. Ähnlich *Theologia naturalis reformata*, 6. Aufgrund der Argumentation Voets wird es schwierig, die Untersuchung der mit dem Leib verbundenen menschlichen Seele der Pneumatologie zuzuweisen und der Metaphysik abzusprechen. Denn hier scheint doch eine Abstraktion von der Materie nötig zu sein. Nur der Verweis auf den strikt transzendentalen Charakter der Metaphysik kann noch einsichtig machen, daß die menschliche Seele nicht zum metaphysischen Thema gehört. Voet selbst kann insofern keine Inkonsistenz vorgeworfen werden, als er selbst keine Pneumatologie, sondern eine natürliche Theologie geschrieben hat, an die eine Untersuchung über die vom Leib abgetrennte Seele nur als Anlage angehängt worden ist.

⁶³ *Theologia naturalis reformata*, 6: „Cum itaque Metaphysicus abstrahit objectum a materia, Pneumato-logus non abstrahat, verum objectum consideret ut in se est, manifestum est, distinctas illas esse disciplinas, quarum una abstrahit, altera non item“.

⁶⁴ G. de Vries, *De catholicis rerum attributis determinationes ontologicae* [Vorwort datiert 1687], 6. Aufl. ed. G. van Irhoven, Utrecht 1738, 97. *De natura Dei et humanae mentis determinationes pneumatologicae* [Vorwort datiert 1690], 6. Aufl. ed. G. van Irhoven, Utrecht 1738, 1-3, hier 1-2: „Quamobrem Metaphysicae, praedicata utriusque [sc. spirituum et corporum] communia consideranti, duplex jure merito subordinatur Philosophia. Altera, ab ea in qua expendenda versatur corporum natura quemadmodum Physiologiae nomen habet; sic et altera, ab objecto, dicta est Pneumatologia“; von dieser Pneumatologie gilt, 2-3: „Metaphysicae partem minus accurate eam dixeris: quandoquidem enim ab Ente, quod Metaphysicae considerationis est, Spiritus non minus differt quam Corpus; etiam a Metaphysica distat aequè multum Pneumatologia, ac ipsa Physiologia“.

Diese Autoren waren sich, Jacchaeus ausgenommen, der konzeptuellen Schwierigkeit bewußt, mit welcher die suaresische Integration der Gotteslehre in die transzendente Lehre vom *ens in quantum ens* belastet ist. Es zeigte sich anfänglich ein zweifacher Ausweg aus dieser Schwierigkeit: Entweder eine Ausweitung des Objekts der Metaphysik zu dem Seienden *als immateriellem* (F. Burgersdijk), oder, zumal Seinslehre und Gotteslehre nicht genau dieselbe Abstraktion von der Materie voraussetzen, eine Trennung zwischen einer Wissenschaft des geistigen Seienden (Pneumatologie oder natürlicher Theologie) und einer streng transzendental gedachten Metaphysik (J. Revius, J.H. Alsted, A. Heereboord, G. Voetius, P. Voet, D. Voet, G. de Vries).

3. Natürliche und übernatürliche Theologie

Der Unterschied zwischen Metaphysik und Theologie besteht also nach Suárez nicht darin, daß Gott in der Metaphysik nur als Seiendes und in der Theologie als *dieses* Seiende betrachtet wird. Auch die Metaphysik erforscht die Wesenheit oder Quiddität Gottes, allerdings nur insofern diese für die natürliche Vernunft erkennbar ist.⁶⁵ Die metaphysische Betrachtung Gottes umfaßt somit „alles, was die natürliche Theologie über Gott lehrt“.⁶⁶ Die natürliche (im Unterschied zur übernatürlichen) Erkennbarkeit ist in dieser Weise das entscheidende Kriterium dafür geworden, was sich in der Metaphysik als Gotteslehre erörtern läßt.⁶⁷ Was das natürliche Licht von Gott zu erkennen erlaubt, bleibt keineswegs auf die Ebene einer transzendentalen Seinslehre beschränkt, sondern ist nach Suárez vielmehr fast alles, was Gott in seiner Einheit (nicht als dem Dreieinigen) zugeschrieben werden kann.⁶⁸

⁶⁵ Vgl. *DM* 1.5.30, XXV, 45b: „ille habitus non sistit in primis principiis abstractissimis, pertinentibus ad ens ut sic, et ad alios terminos abstractos ..., sed etiam versetur circa prima principia substantiae ut sic, et Dei, et intelligentiarum ut sic; unde ad illum proprie pertinet earum quidditates contemplari ...“. Der Titel der 30. Disputation lautet: „De primo ente, quatenus ratione naturali cognosci potest, *quid et quale sit*“ (Hervorhebung v. A.G.); vgl. dazu das Vorwort dieser Disputation, XXVI, 60a-b. Vgl. die Rede vom *esse Dei ut sic* oder von der *essentia Dei ut sic*; *DM* 30.4.32, XXVI, 85a: „esse Dei ut sic“; 30.5.6, XXVI, 87b, sowie 30.6.4, XXVI, 90b und 30.17.4, XXVI, 208a: „essentia Dei ut sic“.

⁶⁶ *DM* 29 Vorwort, 2, XXVI, 21b: „disputatio haec in hunc locum cadit, in qua breviter complectemur omnia, quae naturalis Theologia de Deo docet, abstinendo ab his quae sola revelatione habentur aut haberi possunt ...“; vgl. den Untertitel der metaphysischen Disputationen: „... in quibus et universa naturalis theologia ordinate traditur“.

⁶⁷ *DM* 1.5.5, XXV, 38a-b: „differentia inter supernaturalem Theologiam, et hanc naturalem [Theologiam]; quae ex differentia luminis, sub quo utraque procedit, sumenda est. Illa enim procedit sub lumine divinae revelationis fidei, quatenus mediate ac per discursum applicatur ad conclusiones in principiis fidei contentas ... At vero metaphysica procedit tantum sub naturali lumine, quod non eodem modo nec eadem certitudine omnia objecta sua complectitur ...“. Vgl. 1.1.12, XXV, 6a. In der *Ratio et discursus totius operis* schreibt Suárez, er sei zwar sehr ausführlich auf die göttlichen Eigenschaften eingegangen, aber „mihi nunquam visus sum luminis naturalis, atque adeo nec metaphysicae, limites transilire“, XXV, Hervorhebung v. A.G.).

⁶⁸ *De divina substantia*, prooemium, I, xxiii: „Universa fere, quae Deo, ut unus est, attribuntur, duplici theologia cognosci possunt, naturali, et infusa, seu supernaturali“.

Insofern die Metaphysik nur das natürliche Licht voraussetzt, wird sie als *prinzipiell* von der übernatürlichen Theologie unabhängig gedacht.⁶⁹ Diese Selbständigkeit der Metaphysik wird dadurch verstärkt, daß Suárez die Metaphysik, anders als seine mittelalterlichen Vorgänger, aus den Erörterungen der übernatürlichen Theologie herausnehmen will.⁷⁰ Insofern die mittelalterlichen Scholastiker metaphysische Fragen im Rahmen der übernatürlichen Theologie behandelten, konnten diese leichter unter den Einfluß theologischer Gedankengänge geraten.

Mit der Behauptung der Selbständigkeit der Metaphysik geht die Tendenz einher, umgekehrt die Theologie von der Metaphysik als ihrer Voraussetzung abhängig zu machen.⁷¹ Das geschieht, wenn Suárez behauptet, daß der Theologe zunächst (*prius*) metaphysische Fundamente zu legen hat, und daß die übernatürliche Theologie „diese menschliche und natürliche [Theologie] verlangt und fordert“.⁷² Die Metaphysik hat also die Aufgabe, die Theologie „soweit wie möglich durch Positionen zu fundieren, die der Strittigkeit nicht ausgesetzt sind und deren Wahrheitsanspruch sich niemand entziehen kann“.⁷³ Auch wird die Theologie von der Metaphysik abhängig gemacht, wenn von der Ersten Philosophie behauptet wird, sie diene der übernatürlichen Theologie auch insofern als sie die natürlichen Prinzipien erforscht, „die alle Dinge umfassen und jede Lehre in gewisser Weise stützen und tragen“.⁷⁴ Damit behauptet Suárez die Unentbehrlichkeit der Metaphysik: Ohne Erkenntnis von metaphysischen Prinzipien könnten die göttlichen Mysterien kaum in würdiger Weise erörtert werden.⁷⁵ Die metaphysischen Wahrheiten und Prinzipien hängen sogar derart eng mit theologischen Folgerungen und Argumentationen zusammen, daß, wenn die Erkenntnis der Erstgenannten weggenommen würde, auch die Erkenntnis der letzteren erschüttert würde.⁷⁶

⁶⁹ J.-F. Courtine redet von der „complète autonomie de la métaphysique“, „autonomisation de la métaphysique (ontologie générale et théologie)“ und „métaphysique complète et indépendante“; Suárez, 199-201. Vgl. über die Autonomie der Metaphysik: J. Ferrater Mora, 'Suárez and Modern Philosophy', *Journal of the History of Ideas* 14 (1953) 528-547, hier bes. 531, 534-535.

⁷⁰ *De divina substantia*, prooemium, I, xxiii: „Hinc factum est, ut theologi scholastici disputantes de Deo utramque theologiam [i.e. naturalem et supernaturalem] promiscue tradiderint, quoniam licet per se, et ex instituto supernaturalem theologiam doceant, nam ex revelatis principiis procedunt, nihilominus naturali Theologia utuntur ut ministra, ad supernaturales veritates confirmandas, et ut ex utriusque theologiae consonantia animus fidelis in illis veritatibus facilius conquiescat“.

⁷¹ Dazu J.-F. Courtine, Suárez, 195-201.

⁷² *DM*, Ratio et discursus totius operis; XXV, [1].

⁷³ So L. Honnefelder, *Scientia transcendens*, 200.

⁷⁴ Der entscheidende Text lautet: „Divina et supernaturalis theologia, quanquam divino lumine principiis-que a Deo revelatis nitatur, quia vero humano discursu et ratiocinatione perficitur, veritatibus etiam naturae luminis notis juvatur, eisque ad suos discursus perficiendos, et divinas veritates illustrandas, tanquam ministris et quasi instrumentis utitur. Inter omnes autem naturales scientias, ea, quae primum omnium est, et nomen primae philosophiae obtinuit, sacrae ac supernaturali theologiae praecipue ministrat. Tum quia ad divinarum rerum cognitionem inter omnes proxime accedit, tum etiam quia ea naturalia principia explicat atque confirmat, quae res universas comprehendunt, omnemque doctrinam quodammodo fulciunt atque sustendunt“; *DM*, Prooemium, XXV, 1a. Vgl. zur Interpretation: Courtine, Suárez, 196-197.

⁷⁵ Deshalb habe Suárez selbst seine Vorlesungen über die übernatürliche Theologie dafür unterbrochen, die *Disputationes metaphysicae* zu verfassen; *DM*, Prooemium, XXV, 1a-b.

⁷⁶ *DM*, Prooemium, XXV, 1a-b: „Ita enim haec principia et veritates metaphysicae cum theologicis conclusionibus ac discursibus cohaerent, ut si illorum scientia ac perfecta cognitio auferatur, horum etiam scientiam nimium labefactari necesse est“.

Die übernatürliche Theologie ist mithin von der natürlichen abhängig. Die Theologie der metaphysischen Disputationen ist bei Suárez in der Tat eine „natürliche Theologie, die der Offenbarungstheologie vorausgeht“.⁷⁷ Daher werden in der theologischen Gotteslehre des Traktates *De divina substantia* die Ergebnisse der natürlichen Gotteslehre der *Disputationes metaphysicae* 'vorausgesetzt'.⁷⁸

Trotz dem Gerichtetsein auf die natürliche Erkennbarkeit, übt die übernatürliche Theologie in wenigstens zwei Hinsichten ihren Einfluß auf die Theologie der suaresischen Metaphysik aus. Erstens verschwindet die Bibel nicht aus der Metaphysik und deren natürlicher Theologie.⁷⁹ Vielmehr wird das natürlicherweise Erkenntwerden Gottes auch mit Berufung auf die Heilige Schrift behauptet.⁸⁰ Suárez versucht, die Übereinstimmung bestimmter Positionen mit der Heiligen Schrift zu zeigen und verweist manchmal auch auf Schrifttexte, wenn er zeigen will, daß bestimmte Attribute Gott zukommen.⁸¹ Zweitens soll die Metaphysik nach Suárez christlich sein und der Theologie 'dienen'. Sie habe sich mit besonderem Interesse theologisch relevanten Fragen zu widmen. Metaphysische Prinzipien seien im Hinblick auf theologische Wahrheiten zu referieren und anzupassen.⁸²

Jacobus Revius hat dagegen protestiert, daß Suárez die Theologie von der Metaphysik abhängig gemacht hat. Er gesteht ein, daß die Theologie als argumentative Disziplin Beweisgänge braucht, was freilich mehr die Würde der Logik als die der Metaphysik zeige.⁸³ Aber er bestreitet, daß die übernatürliche Theologie durch menschliche Argumentationen 'vollendet' (XXV, 1a) und daß ihr durch die dem menschlichen Licht erkennbaren Wahrheiten 'geholfen' (ebd.) werde. Vielmehr stütze sie sich sowohl in ihren Folgerungen als auch in ihren Prinzipien auf die Autorität des göttlichen Zeugnisses.⁸⁴ Mit Berufung auf Thomas von Aquin behauptet Revius eine dienende

⁷⁷ J. Rohls, *Protestantische Theologie der Neuzeit*, I, 69.

⁷⁸ Exemplarisch *De divina substantia*, Prooemium, I, xxiv.

⁷⁹ Vgl. jedoch die Aussage Paul Voets über den Schriftgebrauch des Pneumatologen: „Quod si vero in auxilium quandoque vocet sacram paginam, ut de re difficili constare possit, id non agit qua Philosophus, sed qua Christianus“; *Theologia naturalis reformata*, 8.

⁸⁰ Vgl. DM 20.1.7, XXV, 747a; 29.2.6, XXVI, 36a.

⁸¹ Vgl. zur Übereinstimmung einer philosophischen Position mit der Schrift: DM 29.2.7, XXVI, 36b; 29.2.12, XXVI, 38a. Vgl. im Hinblick auf göttliche Attribute in der 30. Disputation: DM 30.1.3, XXVI, 61a (zum Beweis dafür, daß Gott keiner Vollkommenheit entbehrt); 30.4.2, XXVI, 74b (daß das erste Seiende das Sein von nichts als nur von sich selbst haben kann); 30.6.2, XXVI, 90a (über die Redeweise in Abstrakta, wie Leben, Wahrheit und Weisheit, bei Vätern und in der Schrift); 30.7.10-11, XXVI, 97b-98a (über von Thomas von Aquin angeführte Texte [30.7.3, XXVI, 96a] für die Folgerung der Allgegenwart aus Gottes Bewirken und Erhalten von allem); 30.7.31, XXVI, 105a (über die Unermeßlichkeit Gottes), 30.7.41-43, XXVI, 108a-b (noch einmal über einige der 30.7.3 und 10-11 genannten Texte); 30.9.5, XXVI, 116b-117a (über Gottes Wollen und Lieben); 30.9.35, XXVI, 127b (über Gottes Erkennen); 30.11.2, sowie 4 und 6, XXVI, 142a-143b (Gottes Unsichtbarkeit); 30.12.3, XXVI, 159b (Gottes Unbegreiflichkeit), 30.13.1, XXVI, 162b (über die vielen biblischen Namen Gottes); 30.16.18, XXVI, 189a (Gottes Liebe zu den Geschöpfen); 30.17.14, 38, 41, 44, XXVI, 210b, 218b, 220a, 220b (Gottes Macht).

⁸² *Ratio et discursus totius operis*, XXV, [a].

⁸³ Revius, *Suarez repurgatus*, I: „Theologia supernaturalis perfecta est in se, nec ut humana ratiocinatione perficiatur opus habet. Ipsa potius humanam rationem perficit. Quod si auctor velit, ad usum Theologiae, in quantum est argumentativa, discursum et ratiocinationem requiri, verum quidem dicet, inde tamen Metaphysicae dignitatem non probabit, sed logicae, quae sola canones ratiocinandi et argumentandi tradit“.

⁸⁴ Revius, *Suarez repurgatus*, I: „Non juvatur eis [i.e. veritatibus etiam naturae lumine notis] ipsa

Funktion der Metaphysik nur zur Überzeugung der Ungläubigen,—eine apologetische Funktion, die Suárez selbst in seinen Vorreden zu den metaphysischen Disputationen gar nicht erwähnt. Der Nutzen der Metaphysik als Wissenschaft des Seienden als solchen für die Theologie ist dagegen nach Revius sehr beschränkt, denn als solche abstrahiert die Metaphysik von Gott und Geschöpfen.⁸⁵

Im Grunde stimmen die komplexen Positionen des Suárez und des Revius in der formalen Unterordnung der Philosophie unter der Theologie überein. Schärfer als Suárez hat Revius jedoch gesehen, daß der Schritt von einer Betonung der Selbständigkeit der Metaphysik zu einer Vernunftautonomie, die umgekehrt die Theologie ihrem Urteil unterwirft, ein kleiner sein kann. Die Theologie kann freilich, wenn sie nicht in Widerspruch zu Aussagen der Heiligen Schrift selber geraten will (u.a. Röm 1,20), nicht so weit gehen, daß sie eine unabhängig von der Heiligen Schrift zustande gekommene Gotteserkenntnis überhaupt leugnet. Dann wären die Heiden von Röm 1 doch entschuldigt.

In ihrer Unabhängigkeit von der Heiligen Schrift ist oft die apologetische oder polemische Bedeutung der natürlichen Theologie gegenüber Heiden, Skeptikern und Atheisten gesehen worden. Aber im Unterschied zu Revius wird diese apologetische Bedeutung von Suárez in seinen Vorworten zu den metaphysischen Disputationen nicht erwähnt. Er stellt die konstruktive oder begründende Funktion der Metaphysik in den Vordergrund.

Eine differenzierte Verhältnisbestimmung zwischen Metaphysik oder natürlicher Theologie und übernatürlicher Theologie hat Gisbert Voetius formuliert. (1) Ausdrücklicher als Revius und ähnlich wie Suárez lehrt er die Angewiesenheit der übernatürlichen Theologie auf Prinzipien, die durch das natürliche Licht erkannt werden.⁸⁶ (2) Gewißheit eignet der natürlichen Theologie auch unabhängig von der Heiligen Schrift. Die *objektive* Gewißheit der natürlichen Theologie begründet sowohl die apologetische Bedeutung der natürlichen Theologie⁸⁷ als auch die

Theologia supernaturalis, quae nititur (auctore teste) divino lumine, nisi lumen solare admota laterna juvari quis dicat, Neque ea discursus suos principiis naturae lumine notis perficit: cum e propriis principiis revelatis conclusiones eliciat, utraque vero, id est tam conclusiones quam principia, in solam auctoritatem testimonii divini resolvantur”.

⁸⁵ Revius, *Suarez repurgatus*, 2, mit Verweis auf Thomas von Aquin, *S. Theol.* I, q. 1, q. 8 und Cajetans Kommentar zur Stelle. Vgl. die Aussage: „Doctrina entis qua ens omnium minime Theologiae ministrat, quia Deo et creaturis abstrahit, neque quicquam tradit Deo proprium”.

⁸⁶ G. Voetius, ‘De atheismo, pars quarta’ (respondens: G. de Bruyn), in: ders., *Selectae disputationes theologicae*, I, Utrecht 1648, 187: „Neque enim dextre explicari ac defendi potest theologia supernaturalis sine principiis, axiomatis, consequentiis et regulis consequentiarum, quae ex lumine naturali in artibus ac scientiis, praesertim logica et metaphysica resplendent. Vide quae habent *Canus, Pererius, Melanthon* [sic], *Hyperius, Keckermannus, Alstedius, Hornejus, Vedelius, Diestius*, de usu philosophiae in theologia” (teilweise zitiert bei J.H. Scholten, *De leer der Hervormde Kerk in haar grondbeginselen uit de bronnen voorgesteld en beoordeeld*, I, 4. Aufl. Leiden 1870, 345 Anm. 1). Vgl. ebd., 179, die Rede von „eximium illud donum Dei, Rom. 1,19 sana scil. et sobria Philosophia Theologiam naturalem fundans, et supernaturali ancillans hac ratione [sc. durch universalen Zweifel] contemnitur ...”. Es könne nicht in der Philosophie gezweifelt werden, ohne daß auch die Theologie davon betroffen wird und ihr sozusagen „die Waffen aus den Händen geschlagen werden, ohne die die Autorität der Schrift und die Mysterien gegen Fanatiker und Ungläubige nicht verteidigt werden können”; ebd., 187. Ähnlich Voetius’ Sohn, Paul Voet, *Prima philosophia reformata*, 14-15. Auch J.H. Alsted hat behauptet, ohne die Philosophie sei keine formale systematische Behandlung der Theologie möglich; dazu A. Kuyper, *Encyclopaedie der heilige Godgeleerdheid*, I, Amsterdam 1894, 168.

⁸⁷ G. Voetius, ‘De fide, conscientia, theologia dubitante, pars I’ (respondens: N. Haringh), in: ders.,

Unentschuldbarkeit des Menschen (Röm 1,20),⁸⁸ die auch in der These zum Ausdruck gebracht wird, daß es keine spekulativen Atheisten gibt, die mit Gewißheit davon überzeugt sind, daß Gott nicht existiert.⁸⁹ Was die *subjektive* Gewißheit betrifft, steht die natürliche Theologie im Menschen freilich unter dem Einfluß der Sünde und kann daher im menschlichen Subjekt durchaus Irrtum enthalten.⁹⁰ (3) Die natürliche Theologie wird vom Christen primär aus der Schrift und sekundär aus dem natürlichen Licht erkannt.⁹¹ Ersteres ermöglicht die aufgrund der Schrift erhobene Forderung einer 'gereinigten' Philosophie, sowie beispielsweise Voetius' Betonung der 'Mosaischen Physik'.⁹²

Die Stärke der voetianischen Position ist, daß sie die Allgemeingültigkeit, die der natürlichen Theologie als solcher eignen muß, mit einem faktischen Umtrittensein derselben vereinigen kann. Das kann sie, indem sie auf die Sündigkeit des menschlichen Subjektes verweist und sich durch die Behauptung zweier Prinzipien natürlicher Theologie (der Heiligen Schrift und des natürlichen Lichtes) Raum verschafft, gegen alternative Auffassungen dessen, was natürlich ist, für das *wahre* Natürliche aufzukommen. Indem Suárez dagegen vor allem die Abhängigkeit der übernatürlichen Theologie von der

Sel. disp. theol., III, Utrecht 1659, 839: „Certa tamen est [theologia naturalis], si objective et in se consideretur: non tantum ratione principii primi, quod est verbum Dei, ubi veritates ejus proponuntur; sed etiam ratione principii secundi, quod est lumen et ratio naturalis, unde eadem materiales veritates educuntur“. Darum wird ebd., 840, die Meinung derer verworfen, „qui dicunt nullam esse aut posse haberi Theologiae naturalis veritatem aut certitudinem sub illo formali, qua per lumen naturae et rationem innotescit; sed tantum ex Scriptura.“ Nach Voetius haben Argumente aus der gemeinsamen natürlichen Erkenntnis des Menschen und aus seinem Gewissen im Vergleich zur remonstrantischen Präferenz für Beweise aus der Heiligen Schrift den Vorzug, daß sie auch gegenüber denen gültig sind, die die Autorität der Schrift leugnen; 'De atheismo', 170. Ähnlich P. Voet, *Prima philosophia reformata*, 14-15. Nach Gisbert Voetius gibt es auch eine „genuina et certa quaedam ratio divinitatem seu numen ejusque providentiam, atque una communia cognoscendi principia contra Atheos, Scepticos, Epicureos, aliosque fanaticos defendendi; sic ut solide atque evidenter convicti sint, si non passive, saltem active“; 'De atheismo', 172.

⁸⁸ Voetius, 'De fide', 839-840: „Probatur hypothesis 1. *Quia*, est a Deo per naturalem revelationem, Rom. 1 vers. 19, Psal. 19 vers. 1, 8. Atqui Deus non docet aliquod falsum aut incertum. 2. *Quia*, si incerta esset in se, ac ratione principii sui proprii, luminis scil. et rationis naturalis; sequeretur pariter incertam esse naturalem omnem conscientiam, et synteresin, seu hominibus ingenitam facultatem discernendi inter honestum et turpe, atque adeo incertam esse omnem ἀναπολογισίαν; immo eam penitus tolli: quae absurdissima sunt, et contra textus jam citatos“.

⁸⁹ Voetius, 'De atheismo', 142-166.

⁹⁰ Voetius, 'De fide', 840.

⁹¹ Voetius, 'De fide', 829: „*Illa* [i.e. theologia supernaturalis] est, quam Christiani hauriunt ex solo Dei verbo, et quae formaliter est ac dicitur Theologia Christiana. *Ista* [i.e. theologia naturalis] est quam alieni a fide et destituti verbo Dei habere possunt ex lumine et ratione naturali; et quam Christiani habent aut habere possunt ex eodem lumine tanquam principio secundario, et simul ex verbo Dei tanquam principio primario“. Vgl. 'De ratione humana in rebus fidei' (respondens: L. Couterelius), in: *Sel. disp. theol.*, I, Utrecht 1648, 1-12, hier 7, sowie in: A. Kuyper (Hg.), *D. Gysberti Voetii selectarum disputationum fasciculus*, Amsterdam 1887, 1-9, hier 6. Voetius hält die natürliche Theologie nicht, wie Suárez, für ausschließlich spekulativ (DM 1.5.5; XXV, 38a-b; vgl. V. Carraud, 'L'ontologie peut-elle être cartésienne? L'exemple de l'*Ontosophia* de Clauberg, de 1647 à 1664: de l'*ens* à la *mens*', Anm. 23, im von Th. Verbeek herausgegebenen Band *Johannes Clauberg (1622-1665)*, dessen Veröffentlichung vom Verlag vorbereitet wird (Herrn Professor Dr. Carraud danke ich für die mir gewährte Einsicht in den Text seines Manuskriptes). Vielmehr enthält die natürliche Theologie nach Voetius auch praktische Wahrheiten; 829-930.

⁹² Vgl. über die von ihrem Gift gereinigte aristotelische Philosophie: Suetonius Tranquillus [=G. Voetius], *Den overtuighden Cartesiaen*, Leiden 1656, 9-10. Vgl. zur Mosaischen Physik: J.A. van Ruler, *The Crisis of Causality. Descartes and Voetius on God, Nature and Change*, Leiden/New York/Köln 1995.

natürlichen, und die Selbständigkeit der natürlichen Theologie betont, hat er sich weniger Raum gegeben, bestimmte metaphysische Auffassungen, die die übernatürliche Theologie als falsch betrachtet, eben im Namen des wahren Natürlichen zu korrigieren.

4. Ertrag

Der Begriff des Seienden als Seienden hat bei Suárez zwei Bedeutungen. Er bezeichnet in erster Linie das abstrakt allgemeine Seiende und an anderen Stellen auch das Seiende inklusive der Besonderheiten konkreter Seiender. Unter dem ersten Gesichtspunkt läßt sich nicht, wie es Suárez versucht hat, die philosophische Gotteslehre als solche erörtern. Suárez will die beiden Teile seiner Metaphysik als Einheit darstellen und benutzt dazu den Begriff der Weisheit und die Abstraktion von der Materie. Durch seine Integration der Gotteslehre in die Metaphysik unterscheidet Suárez sich von Thomas von Aquin und Duns Scotus, insofern nach Thomas die Metaphysik Gott nur als Ursache betrachtet und nach Duns Scotus zwar die Behandlung der disjunktiven Attribute des Seienden zur Metaphysik gehört, nicht aber die Betrachtung Gottes als Gott.

Suárez' scheiternder Versuch, die Gotteslehre in die als transzendente Seinslehre aufgefaßte Metaphysik zu integrieren, ist in den Niederlanden des 17. Jahrhunderts nur von wenigen übernommen worden. Statt dessen wird von F. Burgersdijk als Objekt der Metaphysik das Seiende als *immaterielles* benannt oder wird von anderen die natürliche Theologie oder Pneumatologie von der Metaphysik als Seinswissenschaft getrennt.

Metaphysik behandelt bei Suárez alles, was die natürliche Vernunft von Gott wissen kann. Daraus ergibt sich eine Selbständigkeit der metaphysischen Theologie in bezug auf die übernatürliche Theologie, die Suárez umgekehrt als von der Metaphysik abhängig betrachtet. Dabei insistiert er nicht auf die apologetische Bedeutung der metaphysischen Theologie gegenüber Atheisten und Skeptikern. In beidem unterscheidet er sich von J. Revius. Durch den Verweis auf zwei Prinzipien natürlicher Theologie (die Heilige Schrift und die Natur) und auf die Sündhaftigkeit des Menschen kann Voetius sowohl die Selbständigkeit der natürlichen Gotteserkenntnis wahren als auch das Umstrittensein ihres Inhaltes erklären.

KAPITEL II

DIE EINTEILUNGEN DES SEIENDEN, DAS *PRIMO COGNITUM* UND DIE FRAGE NACH DER GRUNDLEGENDEN BEZEICHNUNG GOTTES

1. Einleitung

Den Übergang vom allgemeinen Seinsbegriff zur Gotteslehre vollzieht Suárez über eine Einteilung des Seienden, und zwar die in unendliches und endliches Seiendes (DM 28). Dieser Umstand gibt zu folgenden zwei Fragen Anlaß. Bedeutet der Ausgang vom Seinsbegriff, daß Suárez die Gotteserkenntnis vom Seinsbegriff herleitet, als Alternative zu einer Kausalargumentation von den Dingen in der Welt her? Wenn Suárez der Meinung wäre, daß der menschliche Verstand faktisch als ersten Begriff den vom Seienden bildet, könnte ein theologischer Argumentationsweg über den Seinsbegriff vielleicht ohne eine kosmologische oder kausale Argumentation auskommen. In diesem Sinne meint W. Pannenberg, daß bei Duns Scotus der Gedanke des Unendlichen „faktisch einen gegenüber der Kausalargumentation selbständigen Ansatz“ bildet, weil dieser Gedanke „sich unmittelbar anschließt an die These, daß der Begriff des *Seins* der erste bestimmte Begriff überhaupt sei, den unser Intellekt bildet. Das Sein nämlich stellt sich unmittelbar entweder als endliches oder als unendliches dar“ (§ 2).¹

Das Sein teilt Suárez zunächst in unendliches und endliches ein. Folgt daraus die Priorität des Begriffs des Unendlichen als eines Gottesnamens? Auch das würde scotischer Tradition entsprechen. Die Frage wird von J.-F. Courtine bejaht, nach dem der Begriff des *ens infinitum* bei Suárez der adäquateste metaphysische Begriff ist, um zur Erkenntnis Gottes zu kommen. Der Begriff des Unendlichen gelange mit der scotischen Auffassung des Unendlichen, als des innerlichen Modus der Wesenheit, und mit deren neuer suaresischer Ausarbeitung zu einer entscheidenden Bedeutung in der Philosophie.² W. Brugger rechnet Suárez hingegen zu den zahlreichen Scholastikern, welche das subsistierende oder wesenhafte Sein (*esse per essentiam*) für den grundlegenden und ersten Begriff Gottes halten.³ Dieser Begriff ist mit dem der Aseitität verwandt, welcher in der Barockscholastik bedeutsam wurde als das Grundattribut Gottes, das den ersten Unterschied zwischen Gott und Geschöpfen andeutet und zugleich der Ausgangspunkt ist, von woher die übrigen Attribute hergeleitet werden können.⁴ Es stellt sich also von der Einteilung des Seienden her die Frage nach dem ersten Gottesnamen (§ 3).

¹ W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, I, 379.

² J.-F. Courtine, *Suarez*, 397.

³ W. Brugger, *Summe einer philosophischen Gotteslehre*, München 1979, 287.

⁴ Vgl. D. Schlüter, 'Aseitität', *HWPh*, I, 537-538, hier 538.

2. Das Ersterkannte und die Gotteserkenntnis

2.1 Zu den Auffassungen von Thomas von Aquin und Duns Scotus

Thomas von Aquin hat die *quidditas rei materialis* für das vom menschlichen Verstand ersterkannte Objekt gehalten.⁵ Zwischen dem Intellekt und seinem Objekt muß eine Proportion bestehen. Dem menschlichen Verstand, der zwischen den Sinnen und dem Verstand der Engel situiert ist, ist nun die in einem körperlichen Stoff existierende Form—obwohl nicht *als* in diesem Stoff existierend—proportioniert.⁶ Der Mensch erkennt also zunächst die Wesenheit eines materiellen Dinges, die von ihrem individuellen Stoff abstrahiert wird. Von dieser Erkenntnis stofflicher Dinge aus gelangt der Intellekt dann zu einer Erkenntnis immaterieller Dinge.⁷

Entsprechend der aristotelischen Auffassung, daß das Allgemeine zuerst erkannt wird, lehrt Thomas, daß die *Wesenheit* des materiellen Dinges (nicht das materielle Einzelding) zuerst erkannt wird. Von dieser These des Allgemeinen als Ersterkannten her läßt sich auch eine ganze Reihe von Aussagen verstehen, die das *ens* als Ersterkanntes behaupten.⁸ Voraussetzung ist in der *Summa contra gentiles* die These, daß eine einzige Wirkkraft (*virtus*) nur ein Objekt hat. Der menschliche Verstand ist eine einzige Kraft (*vis*) und hat nur ein einziges natürliches Objekt, nämlich das, wovon er an sich und von Natur Erkenntnis hat und unter dem alles vom Verstand Erkannte begriffen ist: Das Sein (*ens*). Das Sein ist das eine Objekt des Intellekts als *id sub quo comprehenduntur omnia ab intellectu cognita*.⁹

Thomas scheint die Beziehung zwischen diesen beiden ersterkannten Objekten des menschlichen Verstandes (der Washeit des materiellen Dings und dem Sein) nicht eigens geklärt zu haben. Sie ist auch unterschiedlich interpretiert worden.¹⁰ Es ist nicht

⁵ S. Theol. I, q. 88, art. 3: „Primum autem quod intelligitur a nobis secundum statum praesentis vitae, est quidditas rei materialis, quae est nostri intellectus objectum ...”. Vgl. q. 85, art. 8: „objectum intellectus nostri secundum praesentem statum est quidditas rei materialis, quam a phantasmatis abstrahit, ut ex praemissis patet” q. 84, art. 7: „Intellectus autem humani, qui est conjunctus corpori, proprium objectum est quidditas sive natura in materia corporali existens; et per huiusmodi naturas visibilium rerum, etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit” q. 85, art. 5; q. 87, art. 2, ad 2.

⁶ S. Theol. I, q. 85, art. 1; vgl. q. 80, art. 2: „... quia oportet motivum esse proportionatum mobili...” q. 84, art. 7: „Huius autem ratio est, quia potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili”.

⁷ S. Theol. I, q. 85, art. 1. Vgl. C.L. Shircel, *The Univocity of the Concept of Being in the Philosophy of John Duns Scotus*, Washington 1942, 39-42.

⁸ Thomas, *De ente et essentia*, prooemium, in: ders., *Über das Sein und das Wesen. Deutsche lateinische Ausgabe*, übers. und erläutert v. R. Allers, Darmstadt 1989, 15. Ders., *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, I, 2, n. 46; ed. M.-R. Cathala/R.M. Spiazzi, Taurini 1950, 13-14. Vgl. Avicenna, *Metaphysica* I, 5; in: S. van Riet (Hg.), *Avicenna latinus. Liber de philosophia prima sive scientia divina*, Louvain/Leiden 1977, 31,2-32,4: „Dicemus igitur quod res et ens et necesse talia sunt quod statim imprimuntur in anima prima impressione, quae non acquiritur ex aliis notioribus se ...”. Andere Stellen, an denen Thomas das *ens* als Ersterkanntes erwähnt, nennt E. Gilson, 'Eléments d'une métaphysique thomiste de l'être', in: Band *Autour de Saint Thomas*, Paris 1983, 97-126, hier 98; ders., *Le thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, 6. Aufl. Paris 1989, 183 Anm. 67; vgl. auch J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, 2. Aufl. Paris 1991, 119.

⁹ Thomas, *S. c. gentiles*, II, 83; vgl. S. Theol. I, q. 79, art. 7. Zu diesen beiden Stellen: C.L. Shircel, *Univocity of the Concept of Being*, 43-44.

¹⁰ O. Boulnois hält die Beziehung für ungeklärt: „Thomas d'Aquin hésite entre deux conceptions de l'objet premier de l'intellect...” *Duns Scot, Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, Paris 1988, 49 Anm. 120. Nach E. Gilson denkt Thomas, wenn er das Sein für das erste Intelligible hält, daß

nötig, das Verhältnis beider Aussagen zueinander näher zu bestimmen. Drei Bemerkungen dürften hier ausreichen. Erstens bedeutet das Ersterkanntsein der Washeit sinnlicher Dinge, daß diese im Erkenntnisprozeß früher als die materiellen Einzeldinge erkannt werden. Dem thomanischen Aristotelismus zufolge wird das Allgemeine früher als das Einzelding erkannt. Zweitens bestände somit nur dann ein klarer Widerspruch zwischen den beiden von Thomas benannten ersterkannten Gegenständen des Verstandes, wenn die Priorität des Seins gleichfalls eine solche im praktischen Vollzug des Erkenntnisvorganges wäre. Letzteres ist unwahrscheinlich, weil das Sein nach Thomas analog ist, so daß der Seinsbegriff die konkreten Seienden voraussetzt und von diesen nicht abgelöst werden kann.¹¹ Drittens ist festzustellen, daß die Gotteslehre der *Summa theologica* nicht über den Weg des Seinsbegriffes begründet wird, als wäre dieser der zuerst gebildete Begriff. Vielmehr wird sie von den materiellen Dingen hergeleitet.¹² Aus dieser Ausrichtung des menschlichen Verstandes auf die Washeit des materiellen Dinges wird in der theologischen Summe auch gefolgert, daß der Verstand nicht zu einer vollkommenen Erkenntnis unstofflicher Dinge gelangen kann.¹³ Erkanntes ist in dem Erkennenden gemäß dessen Beschaffenheit und kann diese nicht übersteigen. Weil der Seinsmodus der Wesenheit Gottes den des menschlichen Verstandes übertrifft, kann in diesem Leben die Wesenheit Gottes, die nur von Gott selbst in konnaturaler Art und Weise erkannt wird, nicht geschaut werden.¹⁴ Dennoch ist Gott nach Thomas auch für einen an der Washeit materieller Dinge orientierten menschlichen Verstand erkennbar aufgrund der kausalen Abhängigkeit der Geschöpfe von Gott. Denn als Wirkungen Gottes besitzen die Geschöpfe bestimmte Vollkommenheiten, die Gott in beschränkter Art und Weise ähnlich sind¹⁵ und so etwas über den Schöpfer aussagen. In diesem Sinne kann gesagt

unser Seinsbegriff von dem Sinnlichen abstrahiert ist und bleibt. Das eigentliche Ersterkannte sei also die Quiddität des materiellen Dinges; 'L'intellect et son objet', in: ders., *L'esprit de la philosophie médiévale*, 2. Aufl. Paris 1948, 249-265, hier 251. Ähnlich meint C.L. Shircel, es komme für Thomas vor allem darauf an, daß die *quidditas rei materialis* das eigene und proportionierte Objekt des menschlichen Verstandes ist. In der anderen Bestimmung des Erstobjektes des Intellekts werde der Verstand für sich, ohne dessen Gebundenheit an die Materie, genommen. In diesem Fall ist das Sein sein eigentliches Objekt; *Univocity of the Concept of Being*, 59, 62-63. Die gegenteilige Meinung vertritt G.M. Manser: Das Sein sei Formalobjekt des menschlichen Verstandes. Die thomanische Aussage, die *quidditas rei materialis* sei das eigene Objekt des menschlichen Verstandes, determiniere „nur genauer, wie hier auf Erden das Sein Formalobjekt des Verstandes ist“. Ein Gegensatz zwischen beiden Bestimmungen bestehe somit nicht. Das Sein konstituiere die Wesenheiten der Dinge und sei daher zugleich das, wodurch die Dinge sind und erkennbar sind. Mansers Argument, das Sein werde nur aus dem Sinnesbilde erkannt, spricht aber eher gegen eine Priorität der Erkenntnis des Seins; *Das Wesen des Thomismus*, 3. Aufl. Freiburg 1949, 271.

¹¹ Vgl. M. Cabada-Castro, 'Die Suarezische Verbegrifflichung des Thomasischen Seins', *Theologie und Philosophie* 49 (1974) 324-342, hier 331 (mit Verweis auf B. Montagnes, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*, Louvain/Paris 1963, 103), 339.

¹² Vgl. *S. Theol.* I, q. 85, art. 1: „Et ideo necesse est dicere quod intellectus noster intelligit materialia abstrahendo a phantasmatis; et per materialia sic considerata in immaterialium aliqualem cognitionem devenimus ...“ q. 88, art. 3: Nicht Gott, sondern die Geschöpfe sind das Ersterkannte.

¹³ *S. Theol.* I, q. 88, art. 2.

¹⁴ *S. Theol.* I, q. 12, art. 4.

¹⁵ *S. Theol.* I, q. 13, art. 2. U.a. insofern das Geschöpf als Wirkung auf Gott als Ursache bezogen ist, besteht eine 'Proportion' des Geschöpfes mit Gott, q. 12, art. 1 ad 4.

werden, daß Thomas alle Aussagen der christlichen Gotteslehre von dem Gedanken der Erstursächlichkeit hergeleitet hat.¹⁶

Duns Scotus hat die Meinung, das Ersterkannte des Verstandes als eines Vermögens sei die Wesenheit des materiellen Dinges, abgelehnt. Sein wichtigstes Argument dagegen war, daß der natürliche Intellekt in der ewigen Seligkeit die Wesenheit Gottes sehen wird. Ein Vermögen, das unverändert bleibt, kann keinen Akt in Beziehung auf etwas ausüben, das nicht unter sein erstes Objekt fällt. Also muß Gott irgendwie zum Erstobjekt des Verstandes gehören. Letzteres kann deshalb nicht die *quidditas rei materialis* sein.¹⁷

Gegen Aristoteles' Meinung, daß es zur Natur des menschlichen Verstandes gehört, ausschließlich vom Sinnenbild abstrahierte Intelligible erkennen zu können, gibt Duns Scotus zwar drei philosophische Argumente, welche implizieren, daß der Verstand, sowohl seiner Natur nach als auch im gegenwärtigen Zustand, das Seiende als adäquates Objekt hat.¹⁸ Aber eine zuerst in der neuen Scotusausgabe gedruckte *additio* zeigt, daß er in einer Selbstkritik diese Argumente relativiert hat.¹⁹ Darin stellt er zunächst fest, daß Aristoteles und er selbst darin übereinstimmen, daß im heutigen Zustand des Menschen die *quidditas rei sensibilis* adäquates Objekt des Verstandes ist.²⁰ *Pro statu isto* wird also nicht das Sein zuerst erkannt. Vielmehr wird der Begriff des Seienden von der Washeit des sinnlichen Dings abstrahiert. Andererseits aber—und hier unterscheidet er sich von Aristoteles und Thomas—darf nicht ausgeschlossen werden, daß gemäß der Natur des Verstandes das Sein adäquates Objekt desselben ist.²¹ Das läßt sich aber nur aufgrund theologischer Argumentation behaupten; die drei philosophischen Argumente reichen zum Beweis dafür nicht aus.²²

¹⁶ So W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, I, 371, 376, 378.

¹⁷ Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 3, pars 1, q. 3, n. 113; *Opera omnia*, ed. C. Balic (= Ed. Vat.), III, Roma 1954, 70,14-18: „istud [i.e. die Auffassung des Thomas] non potest sustineri a theologo, quia intellectus, existens eadem potentia naturaliter, cognoscet per se quiditatem substantiae immaterialis, sicut patet secundum fidem de anima beata. Potentia autem manens eadem non potest habere actum circa aliquid quod non continetur sub suo primo obiecto“. Französische Übersetzung und Kommentar zu d. 3, pars 1 bei Boulnois, *Duns Scot*, 1988. Vgl. zum Thema jetzt vor allem L. Honnefelder, *Ens inquantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, 2. Aufl. Münster 1989, 55-98; ferner: C.L. Shircel, *The Univocity of the Concept of Being*, 45-69; E. Gilson, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Paris 1952, 23-33, 56-77, 91-94; idem, 'L'objet de l'intellect'; C. Bérubé, *De l'homme à Dieu, selon Duns Scot, Henri de Gand et Olivi*, Roma 1983, 113-183, 281-310; A.B. Wolter, *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*, ed. M. McCord Adams, Ithaca/London 1990, 125-147.

¹⁸ Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 3, pars 1, q. 3, n. 115-118; Ed. Vat., III, 71-73.

¹⁹ Duns Scotus, *Ordinatio* I, d. 3, pars 1, q. 3, n. 123-124; Ed. Vat., III, 76-77. Vgl. zur Interpretation vor allem Honnefelder, *Ens inquantum ens*, 67-71; ferner Bérubé, *De l'homme à Dieu*, 123-125, 303-304.

²⁰ Duns Scotus, *Ordinatio* I, d. 3, pars 1, q. 3, n. 123; Ed. Vat., III, 76,1-3: „Concordant hic Aristoteles et 'articulus', quod quidditas rei sensibilis est nunc obiectum adaequatum, intelligendo 'sensibilis' proprie, vel inclusi essentialiter vel virtualiter in sensibili“. Das merkwürdige Wort 'articulus' (noch in n. 124; 76,15) wird wohl die von Scotus selbst vertretene Auffassung bezeichnen (so Honnefelder, *Ens inquantum ens*, 67, und Bérubé, *De l'homme à Dieu*, 123). Die Lesart 'articulus' ist handschriftlich allerdings nicht völlig gesichert und Boulnois liest 'Harcley' (*Duns Scot*, 135). Das bedeutet für ihn aber nicht, daß die ganze *additio* als das Werk eines Harcley-Schülers aufzufassen ist. Auch sein Kommentar geht davon aus, daß Duns Scotus der Verfasser ist (*Duns Scot*, 360-361).

²¹ Duns Scotus, *Ordinatio* I, d. 3, pars 1, q. 3, n. 124; Ed. Vat., III, 76-77.

²² Das liegt in der *additio* beschlossen. Vgl. Honnefelder, *Ens inquantum ens*, 71, 88. Vgl. auch

Die natürliche Vernunft kann nicht einsehen, daß das Sein erstes adäquates Objekt des Verstandes ist, denn im heutigen Zustand des Menschen ist die *quidditas rei sensibilis* das erste, adäquate, den Verstand bewegende Objekt.²³ Darum setzt auch die natürliche Gotteserkenntnis des Menschen immer die Erkenntnis sinnlicher Dinge voraus. Die Erkenntnis Gottes ist also nicht unmittelbar in der Erkenntnis des Seins gegeben.²⁴ Duns Scotus hat sich an mehreren Stellen mit der avicennistischen Auffassung auseinandergesetzt, daß jedes Vermögen, das etwas Allgemeines als ihr natürliches Objekt hat, auch zu jedem darin Enthaltenen einen Akt haben kann. Weil also das Seiende als Seiendes das erste Objekt des Verstandes ist, muß unser Intellekt nach avicennistischer Auffassung natürlicherweise jedes Seiende und intelligibles Nicht-Seiende erkennen können.²⁵ Duns Scotus hat diesen Gedankengang bestritten, obwohl dieser—zwar ohne die Bestimmung 'natürlicherweise'—doch im Grunde auch seiner eigenen Behauptung des Seienden als des adäquaten Erstobjektes des Verstandes zugrundeliegt; nur argumentiert er meistens umgekehrt: Wenn der Verstand Gott

Ordinatio, prologus, pars 1, q. un., n. 33; Ed. Vat., I, Roma 1950, 19-20; 19,12-14: „negandum est ... quod ... naturaliter cognoscitur ens esse primum obiectum intellectus nostri ...”.

²³ Duns Scotus, *Ordinatio* I, d. 3, pars 1, q. 3, n. 186-187; Ed. Vat., III, 112-114. Dazu Honnefelder, *Ens inquantum ens*, 78-82.

²⁴ Darauf hat C. Bérubé mit Nachdruck hingewiesen, vor allem in seinen Aufsätzen 'Jean Duns Scot, critique de l'„avicennisme augustinisant” sur l'objet de l'intellect', in: *De l'homme à Dieu*, 113-146; 'Interprétations virtualisantes de la thèse scotiste de l'objet de l'intelligence', ebd., 147-183; 'De l'être à Dieu chez Jean Duns Scot', ebd., 281-310. Bérubé hat die etwa von E. Gilson vorgeschlagene Interpretation korrigiert, derzufolge der univoke Seinsbegriff bei Duns Scotus das erste *bewegende* Objekt des Verstandes ist; ebd., 149-157, 286, 289-291 (ähnliche Kritik an Gilson äußert O. Boulnois, *Duns Scot. La rigueur de la charité*, Paris 1998, 14-15, 19-21). Nach Bérubé ist der Seinsbegriff nur das erste *gemeinsame* Objekt. Er kritisiert aus ähnlichem Grund C. Shircel, ebd., 157-163, und E. Bettoni, ebd., 164-171.

²⁵ Duns Scotus, *Ordinatio*, prologus, pars 1, q. un., n. 1; Ed. Vat., I, Roma 1950, 1-2: „Omnis potentia habens aliquid commune pro obiecto, potest naturaliter in quodlibet contentum sub ipso sicut in per se obiectum naturale. ... Sed primum obiectum intellectus nostri naturale est ens in quantum ens; ergo intellectus noster potest naturaliter habere actum circa quodcumque ens, et sic circa quodcumque intelligibile non-ens, quia negatio cognoscitur per affirmationem” n. 24: „naturaliter est cognoscibile primum obiectum intellectus esse ens, secundum Avicennam, et naturaliter cognoscibile est in Deo perfectissime salvari rationem entis; finis autem cuiuscumque potentiae est optimum eorum quae continentur sub eius obiecto primo ...; ergo naturaliter cognoscibile est hominem ordinari secundum intellectum ad Deum tanquam ad finem”. Der Einwand kehrt im scotischen Werk mehrfach zurück: *Ordinatio* I, d. 3, pars 1, q. 3, n. 185; Ed. Vat., III, 112,5-10: „Si ens secundum suam rationem communissimam sit primum obiectum intellectus, quare non potest quodcumque contentum sub ente naturaliter movere intellectum, sicut fuit argutum in prima ratione ad prima quaestionem: et tunc videtur quod Deus naturaliter posset cognosci a nobis, et substantiae omnes immateriales, quod negatum est” *Quodlibeta*, q. 14, n. 1; Ed. Viv., XXVI, Paris 1895, 2a: „potentia non impedita, sed suae naturali perfectione relicta, potest cognoscere quodcumque contentum sub suo obiecto primo, sive adaequato, alioquin non esset sibi adaequatum; sed obiectum adaequatum commune tam Angelici intellectus quam nostri, est ens in communi, vel saltem ens limitatum; actus autem beatificus creaturae continetur sub isto obiecto primo” n. 11; XXVI, 40a: „quidquid per se continetur sub primo obiecto naturali alicujus potentiae, ad illud potentia potest naturaliter attingere, alioquin obiectum primum non esset adaequatum potentiae, sed transcendens in ratione obiecti; nunc autem ens, quod est primum obiectum naturale intellectus, verissime convenit ipsi Deo” n. 13; XXVI, 47a: „arguitur quod ens non tantum limitatum, sed illimitatum sit obiectum naturaliter motivum intellectus creati, et ita ens ut est indifferens ad utrumque, erit obiectum adaequatum naturale, scilicet per actionem causae naturaliter agentis attingibile”. Letzteren Text hat E. Gilson zu unrecht für die eigene Meinung des Duns Scotus gehalten, *Jean Duns Scot*, 32; dazu Honnefelder, *Ens inquantum ens*, 92 Anm. 89.

schauen wird, so muß Gott irgendwie zum adäquaten Objekt dieses Vermögens gehören.²⁶

Gegenüber dieser avicennistischen Argumentation behauptet Duns Scotus die Notwendigkeit eines Unterschiedes zwischen dem Vermögen an sich und dessen 'Zustand', sowie zwischen dem Objekt, zu dem das Vermögen nur geneigt ist und dem, das ein Vermögen natürlicherweise auch erreichen kann.²⁷ Das Seiende in seiner Allgemeinheit ist nach Duns Scotus nur *obiectum ad quod naturaliter inclinatur potentia*. Das *obiectum naturaliter attingibile* des Verstandes ist jedoch heute die Washeit des materiellen Dinges.

Die Auffassung des Duns Scotus hinsichtlich des erreichbaren Objektes hat sich, wie C. Bérubé und L. Honnefelder gezeigt haben, im Laufe der Zeit weiter entwickelt. In der *Ordinatio* heißt es noch, daß die Washeit des materiellen Dings *pro statu isto* das erste adäquate Objekt ist.²⁸ Während die Erreichbarkeit des Seienden hier als eine wegen eines bestimmten Zustandes eingeschränkte gilt, gelangt Duns Scotus in *Quodlibeta* 14 zu der definitiven Auffassung, daß das Seiende als solches *in keinem Zustand* das natürlich erreichbare Erstobjekt des Verstandes ist. Nur *endliches* Seiendes kann das erreichbare Erstobjekt des Verstandes sein.²⁹ Diese Veränderung seiner ursprünglichen Position ist wohl teilweise durch die Einsicht motiviert, daß der Mensch niemals natürlicherweise zur Gottesschau gelangen kann, weil diese ausschließlich vom gnädigen Willen Gottes abhängig ist.

Gott wird also weder nach Thomas von Aquin noch nach Duns Scotus als Erstes überhaupt erkannt. Auch wird Gott nicht unmittelbar aus einem als Erstem erkannten Seinsbegriff erkannt, ohne daß eine (kausale) Argumentation von materiellen Wesenheiten her notwendig wäre. Duns Scotus hat im Gegenteil die Annahme eines natürlichen Zugangs vom Seinsbegriff her zur Erkenntnis des Unendlichen im Laufe der Zeit mit zunehmender Deutlichkeit ausgeschlossen. Eine Priorität der

²⁶ Vgl. etwa *Ordinatio* IV, d. 49, q. 8, n. 4; Ed. Viv. XXI, Paris 1894, 305b, wo Duns Scotus zum Beweis dafür, „quod potest cognosci quod natura humana sit capax beatitudinis verae“ dieses Argument gebraucht: „Omnis potentia habens obiectum primum adaequatum, potest per se in quodlibet contentum sub illo obiecto. Sed primum obiectum intellectus humani est ens; ergo et quodlibet, in quo salvatur ratio entis, est obiectum per se ejus“.

²⁷ Duns Scotus, *Ordinatio*, prologus, pars 1, q. un., n. 92 (vgl. n. 90); Ed. Vat. I, 56-57 (vgl. 54); I, d. 3, pars 1, q. 3, n. 186-187; Ed. Vat., III, 112-114; *Quodlibeta*, 14, n. 2; Ed. Viv., XXVI, 2b-3a.

²⁸ Duns Scotus, *Ordinatio* I, d. 3, pars 1, q. 3, n. 186-187; Ed. Vat., III, 112-114; 113,3-7 (n. 186): „nihil potest adaequari intellectui nostro ex natura potentiae in ratione primi obiecti nisi communissimum; tamen ei pro statu isto adaequatur in ratione motivi quiditas rei sensibilis, et ideo pro isto statu non naturaliter intelliget alia quae non continentur sub isto primo motivo“.

²⁹ Duns Scotus, *Quodlibeta*, 14, n. 11; Ed. Viv., XXVI, 40a: „Diceretur quod obiectum primum naturale potest dupliciter intelligi: Uno modo, ad quod potentia inclinatur. Alio modo ad quod potentia potest naturaliter attingere, scilicet ex concursu causarum naturalium, ens in sua communitate, sive sit univocationis, sive analogiae, non curo modo, etsi ponatur obiectum adaequatum cujuscumque intellectus creati, loquendo de obiecto adaequato primo modo, non tamen de obiecto adaequato secundo modo, imo sic pro quocumque statu, cujuscumque intellectus creati praecise, ens limitatum est obiectum adaequatum, quia praecise illud potest attingi virtute causae naturaliter motivae intellectus“ 22; XXVI, 99a; 23; XXVI, 104b; 24; XXVI, 105a: „ens limitatum et ad se, vel si etiam est limitatum, et ad alterum, tamen limitatum est naturale obiectum intellectus creati ...“. Englische Übersetzung: F. Alluntis/A.B. Wolter, *John Duns Scotus, God and Creatures. The Quodlibetal Questions*, Princeton 1975, 325-326; 338; 339. Vgl. zu *Quodlibeta* 14: Bérubé, *De l'homme à Dieu*, 135-139, 304-310; Honnefelder, *Ens inquantum ens*, 89-93.

Gotteserkenntnis, wie diese von Heinrich von Gent gelehrt worden ist, oder eine Priorität der Erkenntnis des Unendlichen (im Sinne einer Erkenntnis Gottes) vor der jedes Endlichen, wie sie Descartes an einigen Stellen behauptet hat, ist auch von daher ausgeschlossen. Wenn Duns Scotus in seinem Traktat *De primo principio* vom Seienden her argumentiert,³⁰ beginnt er nicht bei einem als Erstem erkannten Seienden, sondern beim Seienden, das durch Abstraktion von Sinnlichem erkannt wird. In diesem Sinne wird auch hier die Erkenntnis der sinnlichen Washeit vorausgesetzt.³¹ Dabei zeichnet sich die Argumentation dadurch, daß sie vom Sein ausgeht, als eine metaphysische aus. In der Metaphysik findet die natürliche Gotteserkenntnis ihren vollkommensten Ausdruck.³² Da Metaphysik die Wissenschaft des Seienden als solchen ist, muß ein metaphysischer Beweis des ersten Seienden aufgrund der *passiones* des Seienden geführt werden. Dennoch ist auch die metaphysische Argumentation eine Argumentation für eine Ursache aus Wirkungen.³³ Nur ist sie vollkommener und unmittelbarer als die physische. Das hat seinen Grund wohl darin, daß physische Beweise den Bereich des Physischen und des Kontingenten nicht übersteigen können.³⁴

2.2 Die Position des Suárez

Suárez behandelt die Frage nach dem adäquaten Objekt des menschlichen Verstandes in der neunten Disputation seines Traktats *De anima*.³⁵ Er verweist zunächst auf die Meinungsverschiedenheit zwischen Thomas von Aquin (*quidditas rei materialis*) und Duns Scotus (*ens in quantum verum*).³⁶ In seiner anschließend entwickelten eigenen Position unterscheidet er in scotischer Art und Weise das adäquate Objekt des Verstandes als eines Vermögens von dem adäquaten Objekt des Verstandes nach

³⁰ Duns Scotus, *Tractatus de primo principio*, I, 1; ed. W. Kluxen, 3. Aufl. Darmstadt 1994, 2: „... ab ente, quod de te praedicasti, inchoando“. In *Ordinatio*, I, d. 2, pars 1, fehlt die entsprechende Parallele.

³¹ Richtig E. Gilson, *Jean Duns Scot*, 178: Duns Scotus sowie Avicenna „opèrent en pleine abstraction métaphysique et sans référence à aucune expérience sensible, sauf comme un point de départ pour la formation première des notions dont ils usent“.

³² Duns Scotus, *Ordinatio*, Prol., pars 3, q. 1-3, n. 193; Ed. Vat., I, 130: „Deus autem etsi non est primum subiectum in metaphysica, est tamen consideratum in illa scientia nobilissimo modo quo potest considerari in aliqua scientia naturaliter acquisita“. Freilich kommt es nach Duns Scotus der Metaphysik nicht zu, von Gott als Gott zu reden; s. oben Kap. I, § 2.

³³ Duns Scotus, *Ordinatio*, Prol., pars 3, q. 1-3, n. 194; Ed. Vat., I, 131: „Multo etiam perfectius ostenditur prima causa esse ex passionibus causatorum consideratis in metaphysica quam ex passionibus naturalibus, ubi ostenditur primum movens esse; perfectior etiam cognitio et immediatior de primo ente est cognoscere ipsum ut primum ens, vel ut necesse esse, quam cognoscere ipsum ut primum movens“. Vgl. für die Kausalargumentation im Gottesbeweis auch *Ordinatio* I, d. 2, pars 1, q. 1-2, n. 39; Ed. Vat., II, 148: „de ente infinito sic non potest demonstrari esse demonstratione propter quid quantum ad nos, licet ex natura terminorum propositio est demonstrabilis propter quid. Sed quantum ad nos bene propositum est demonstrabilis demonstratione quia ex creaturis“.

³⁴ So E. Gilson, *La philosophie au Moyen Age. Des origines patristiques à la fin du XIV^e siècle*, 2. Aufl. Paris 1988, 595.

³⁵ Suárez, *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis de anima*, 9.1, ed. S. Castellote, III, Madrid 1991, 66-78 (vgl. *De anima* 4.1, ed. André, *Opera omnia*, III, 713a-715b).

³⁶ *De anima*, 9.1.1, ed. Castellote, III, 68 (vgl. ed. André, 4.1.2, III, 713b). Der Ausdruck *ens in quantum verum* kommt in den einschlägigen Texten des Duns Scotus nicht vor, wo vom Seienden als Seienden die Rede ist.

seinem natürlichen Zustand. Adäquates Objekt des Intellektes *als eines Vermögens* ist nach Suárez das Seiende als solches. Denn ein adäquates Objekt umfasse alles, auf das das Vermögen gerichtet sein kann, und der Intellekt könne alles Seiende erkennen.³⁷ An anderer Stelle behauptet Suárez demnach, daß zum adäquaten Objekt des Verstandes auch Gott gehört.³⁸ Was freilich den Intellekt *in seinem natürlichen Zustand* angeht, erblickt Suárez im sinnlichen oder materiellen Ding sein proportioniertes Objekt. Der Grund dafür sei, daß unsere Seele ihrer Natur nach im Leibe verbleibt und deren Form ist. Daher benötige unser Intellekt für sein Erkennen die von den Sinnen empfangenen *species*. Diese Auffassung sei im Geiste von Thomas und Aristoteles formuliert und auch von Duns Scotus geteilt worden.³⁹

In Wirklichkeit weicht Suárez jedoch mit dieser Bestimmung von Thomas von Aquin ab. Denn Thomas zufolge wird nicht, wie Suárez behauptet, das materielle *Einzelding* zuerst erkannt, sondern, gemäß der aristotelischen These von der Priorität der Erkenntnis des Allgemeinen, die *Washeit* des materiellen Dinges. An anderen Stellen erweist Suárez sich übrigens seiner Meinungsverschiedenheit mit Thomas durchaus bewußt.⁴⁰ Durch seine These von der Priorität der Erkenntnis des Einzeldinges ist Suárez vielmehr nominalistischen Autoren verwandt.⁴¹ Indem Suárez nicht einmal mehr die aristotelische These übernommen hat, daß das Allgemeine im Erkenntnisprozeß zuerst erkannt wird, steht er noch weiter als Thomas von der Auffassung ab, daß das Sein als Erstes erkannt wird.

Mit Duns Scotus stimmen die Ausführungen des Suárez zum Teil überein. Die Unterscheidung zwischen dem adäquaten Objekt des Verstandes als eines Vermögens einerseits, und dem Objekt *pro statu* isto andererseits, ist von Duns Scotus gemacht worden. Ähnlich behauptet Suárez, das adäquate Objekt des „an sich“ genommenen Intellektes sei das Seiende, das proportionierte Objekt des menschlichen Intellektes „nach seinem natürlichen Zustand“ sei aber das sinnliche Einzelding. Die Übereinstimmung ist allerdings beschränkt. Bezüglich des Verstandes *als eines Vermögens* hat Duns Scotus zunächst zwar das Sein als adäquates Objekt des Intellektes betrachtet, aber gemeint, das sei nicht philosophisch beweisbar, sondern nur aufgrund des theologischen Argumentes der zukünftigen Gottesschau annehmbar. Diese Differenzierung hat Suárez nicht übernommen. Ihm zufolge ist es „bei allen

³⁷ *De anima*, 9.1.3, ed. Castellote, III, 68 (vgl. ed. André, 4.1.3, III, 713b): „Secunda conclusio: Obiectum adaequatum intellectus nostri, secundum se, est ens ut sic“ 9.1.4, ed. Castellote, III, 70 (vgl. ed. André, 4.6.4, III, 736a); 9.6.13, III, 198 (vgl. ed. André, 4.6.4, III, 736a); *DM* 2.2.25, XXV, 78b. In einer ersten Bemerkung hatte Suárez behauptet, daß „Quidquid entitatem aliquam habet potest ab intellectu nostro cognosci“ *De anima*, 9.1.2, ed. Castellote, III, 68 (vgl. ed. André, 4.1.2, III, 712b).

³⁸ *DM* 30.11.10, XXVI, 144a; vgl. 30.11.51, XXVI, 158b. *De divina substantia* 2.6.8, I, 64a; 2.7.12, I, 67a; vor allem 2.8.20, I, 69a-b: „Respondetur Deum, absolute loquendo, contineri sub objecto adaequato intellectus, quod est ens in quantum ens“ wofür ein Indiz sei, daß er „naturaliter potest aliquo modo cognosci“.

³⁹ *De anima*, 9.1.5, ed. Castellote, III, 70 (vgl. ed. André, 4.1.5, III, 714a-b): „Quarta conclusio: Obiectum proportionatum intellectui humano secundum statum naturalem suum est res sensibilis seu materialis“. Vgl. *DM* 30.11.17, XXVI, 146b; 35.2.3, XXVI, 437a.

⁴⁰ *De anima*, 9.3.15, ed. Castellote, III, 130-132 (vgl. ed. André, 4.3.15, III, 726b-727a); 9.7.6-7, ed. Castellote, III, 204 (vgl. ed. André, 4.7.3, III, 739b).

⁴¹ Vgl. M. Lechner, 'Die Erkenntnislehre des Suarez', *Philosophisches Jahrbuch* 25 (1912) 125-150, hier bes. ab 133; J. de Vries, 'Erkenntnislehre des Franz Suarez', 332-344, bes. 333.

gewiß” und mit der Erfahrung in Einklang, daß jede Seiendheit vom Intellekt erkannt werden kann. Die Gotteserkenntnis der vom Leibe ‘abgetrennten Seele’ ist nur eines, und zwar das letztgenannte, der von ihm dazu vorgebrachten Argumente.⁴² Bei Suárez ist mithin, anders als bei Duns Scotus, noch unabhängig von der theologischen Annahme der glückseligen Gottesschau ersichtlich, daß das Seiende als solches das adäquate Objekt des Verstandes ist. Grundsätzlicher noch unterscheidet sich Suárez von der späteren Auffassung, die Duns Scotus in *Quodlibeta* 14 entwickelt hat, wonach nur endliches Seiendes, also nicht das Seiende in seiner ganzen Ausdehnung, zum adäquaten Objekt des menschlichen Verstandes gehört.

Was den Verstand *in seinem natürlichen Zustand* angeht, unterscheidet sich Suárez insofern von Duns Scotus, als dieser noch die *Washeit* des materiellen Dinges, und nicht, wie Suárez, das materielle Einzelding, für das Objekt *pro statu isto* des Verstandes gehalten hat. Wenn Suárez dabei vom *proportionierten* Objekt des Verstandes redet, mit der Begründung, daß der Verstand sich im Leibe aufhält, stimmt er mit einer Auffassung des Thomas von Aquin zusammen.⁴³ Suárez hat auch in anderen Schriften an ihr festgehalten.⁴⁴ Doch trennt er sich damit nicht von Duns Scotus, der gleichfalls ein Proportioniertsein des Objektes mit dem Vermögen gelehrt hat.⁴⁵

⁴² *De anima* 9.1.2, ed. Castellote, III, 68 (vgl. ed. André, 4.1.2, III, 713b): „Tandem, in anima separata constat. Cognoscit enim Deum per essentiam, angelos, etc.”

⁴³ *De anima* 9.1.5, ed. Castellote, III, 70 (vgl. ed. André, 4.1.5, III, 714a): „Probatur. Nam anima nostra, secundum naturalem suam conditionem, postulat esse in corpore, cujus est forma; unde intellectus noster etiam ex se habet intelligere per species a sensibus acceptas: ergo ex se habet tantum cognoscere res sensibiles ut illi proportionatas” vgl. 9.1.6, ed. Castellote, III, 72 (vgl. ed. André, 4.1.6, III, 714b): „Sed dices: Intellectus noster spiritualis est; ergo res materialis non potest esse illi proportionata. Respondetur: Est quidem spiritualis, tamen potentia animae, quae est forma corporis, et ideo ex parte corporis habet quod tantum corporalia, ut proportionata sibi, intelligat; ex parte vero suae spiritualitatis habet quod illa intelligat spiritali modo”. Vgl. Thomas von Aquin, *S. Theol.* I, q. 84, art. 7.

⁴⁴ *DM* 30.11.17, XXVI, 146b: „Intellectus autem humanus corpori conjunctus, adeo est infimus et potentialis, ut nec seipsum, nec substantiam animae suae habeat pro objecto proportionato, sed *solum materiale ens*, quod per sensum aliquo modo percipi possit, quod est infimum objectum intelligibile, et in potentia tantum, et ideo nullum fingi potest objectum minus perfectum, quod ab hoc intellectu inferiori aliquo modo percipi possit; objecta autem superiora non possunt ab hoc intellectu naturaliter cognosci prout in se sunt, sed tantum per analogiam et proportionem ad suum objectum proportionatum”. *De angelis* 2.2.22, II, 91a: „Item cum ens intelligibile sit duplex, scilicet in potentia, et in actu, intellectus humanus, qui natura sua *medio corpore* in actu reducitur, majorem quamdam proportionem habet cum ente intelligibile in potentia, quod materiale est et per illud incipit, et ad modum ejus caetera cognoscit. Angelicus autem intellectus ens intelligibile actu per se primo cognoscit, et ab illo incipit ...” (Hervorhebung von A.G.).

⁴⁵ Duns Scotus, *Ordinatio* I, d. 3, pars 1, q. 3, n. 120; Ed. Vat., III, 74,1-9: „... Potentiam enim et obiectum non oportet assimilari in modo essendi: se habent enim ut motivum et mobile, et ista se habent ut dissimilia, quia ut actus et potentia; sunt tamen proportionata, quia ista proportio requirit dissimilitudinem proportionatorum, sicut communiter est in proportionem ... Ergo ex modo essendi potentiae tali, non potest concludi similis modus essendi in obiecto”. Vgl. *Ordinatio* IV, d. 49, q. 11, n. 4; *Opera omnia*, Ed. Viv., XXI, Paris 1894, 391a: „Sic est hic: non enim requiritur inter obiectum et intellectum nisi proportio motivi ad mobile; obiectum enim se habet per modum moventis potentiam; et inter talia magis requiritur dissimilitudo quam similitudo”. Suárez, *De anima*, 9.6.13, ed. Castellote, III, 198 (vgl. ed. André, 4.6.4, III, 736a): „Neque inter intelligibile et intellectum requiritur certa proportio in ratione entis, sed satis est quod proportionentur in ratione objecti et potentiae”.

Wenn die metaphysische Gotteslehre des Suárez von einer Einteilung des Seienden ausgeht, geschieht ~~das~~ also nicht ~~unter~~ der Voraussetzung, daß das Sein im faktischen Erkenntnisvollzug als Erstes erkannt werde, und daß vom Seinsbegriff her Gott unmittelbar erkennbar sei. Vielmehr hebt der faktische Erkenntnisprozeß bei der sinnlichen Wahrnehmung an, die die Erkenntnis des materiellen Einzeldinges ermöglicht. Nur ausgehend von dieser Erkenntnis, läßt sich der Begriff des Seienden, der das adäquate Objekt des Verstandes ist, abstrahieren. Suárez ist also weit von der These Heinrichs von Gent entfernt, nach der Gott das Ersterkannte ist. Gott wird ihm zufolge im Gegenteil erst durch die Wirkungen, die Geschöpfe oder Sinnendinge, erkannt.⁴⁶

In der Metaphysik behandelt Suárez die Gotteslehre freilich auf der begrifflichen Ebene des abstrahierten Seinsbegriffs. Während das Seiende so, wie es alles umfaßt, Objekt des Intellektes ist, ist es in einer anderen Bedeutung, nämlich als von der Materie abstrahiertes Seiende, Objekt der Metaphysik. Das bedeutet für Suárez wie für Duns Scotus unter anderem, daß die Metaphysik nicht das bewegbare Seiende zum Ausgangspunkt nimmt, und mithin die Existenz Gottes auch nicht (wie es exemplarisch Thomas von Aquin in seiner *prima via* tut) von der Bewegung her beweisen kann.⁴⁷ Dieses Ausgehen von einem einheitlichen abstrakten (univoken) Seinsbegriff erklärt, warum Suárez seine metaphysische Gotteslehre mit den Einteilungen des Seienden anfängt, und nicht, wie Thomas von Aquin, bei den konkreten Seienden beginnt, obwohl er wie Thomas den faktischen Erkenntnisprozeß bei der Erkenntnis materieller Dinge (zwar nicht—mit Thomas—ihrer Wesenheit, aber ihrer konkreten Einzelheit) anfangen sieht.

Die frühe philosophische Rezeption des Suárez in den Niederlanden ist ihm teilweise darin gefolgt, daß sie die Gotteslehre der Metaphysik von den Einteilungen des Seienden her entfaltet (G. Jacchaeus, F. Burgersdijk).⁴⁸ Dabei geht sie, wie Suárez, davon aus, daß Gott aus seinen Wirkungen, also nicht als Erstes erkannt wird.⁴⁹ Eine unmittelbare Gotteserkenntnis hat auch der Theologe Gisbert Voetius abgelehnt, dem zufolge der Gebrauch der Sinne das *medium sine quo non* der Gotteserkenntnis ist.⁵⁰ Die suaresische Argumentation über die

⁴⁶ Exemplarisch *De anima* 9.6.5-6, ed. Castellote, III, 180-184 (vgl. ed. André, 4.5.2-3, III, 735b-736a). Daraus, daß beispielsweise die Intelligenzen zum adäquaten Objekt des Verstandes gehören, folgt nach Suárez höchstens, „.... intelligentias posse a nobis confuse cognosci sub ratione entis vel substantiae; nam intellectus noster non potest aequae perfecte cognoscere omnia quae sub latitudine entis continentur, secundum proprias rationes eorum“ *DM* 35.2.8, XXVI, 439a.

⁴⁷ *De anima* 9.1.9, ed. Castellote, III, 76 (vgl. ed. André 4.1.9, III, 715b): „respondetur quod aliter ens est obiectum Metaphysicae et aliter intellectus. Metaphysicae enim est obiectum prout significat rationem quamdam abstrahentem a materia secundum esse, unde praescindit a rationibus materialibus; ens vero est obiectum intellectus ut omnia comprehendit“.

⁴⁸ Das zeigt sich schon in der Ökonomie der Werke. G. Jacchaeus, *Primae philosophiae institutiones*, läßt auf eine Erörterung ‘De Entis divisionibus’ (163-166) ein Kapitel ‘De Ente infinito seu Deo’ (166-170) folgen. F. Burgersdijk, *Institutiones metaphysicae*, schließt einem Kapitel ‘De distributione Entis in Deum et Creaturam, et aliis aequivalentibus’ (243-247) das Kapitel ‘Deum esse’ an (247-255).

⁴⁹ Vgl. G. Jacchaeus, *Primae philosophiae institutiones*, 3: „Quamquam enim [Deus] sit ens longe nobilissimum et perfectissimum, non cognoscitur a nobis prout in se est, sed quantum a creaturis manifestari potest naturali lumine intellectus humani“.

⁵⁰ Vgl. G. Voetius, ‘De modis cognoscendi Deum, pars sexta’, (respondens: J. Clapmuts), in: ders., *Disp. sel.*, V, Utrecht 1669, 523: „Nos, usum sensuum tanquam occasionem, aut praeparatorium, aut medium sine quo non, ad notitiam Dei acquisitam et demonstrativam, ab effectu ad causam, ex operibus

disjunktive Einteilung des Seienden, die eine von sinnlicher Wahrnehmung ausgehende Erkenntnis zwar voraussetzt, aber auf der Ebene eines univoken Seinsbegriffes vollzogen wird, hat er nicht besonders überzeugend gefunden. Vielmehr hat er sich, unter Berufung auf biblische Texte, an den konkreten Dingen in der Welt orientiert.⁵¹ Von diesem voetianischen Standpunkt unterscheidet sich Reinier Vogelsang (1610-1679), nach dem die Seele bestimmte Dinge, und offenbar ihm zufolge auch Gott, durch sich selbst, ohne Abhängigkeit von den Sinnen, erkennen kann.⁵² Der platonisierende Anticartesianer Vogelsang hat Descartes, der hier mit Platon übereinstimme,⁵³ zugestimmt, daß man von der Selbsterkenntnis zur Gotteserkenntnis gelange.⁵⁴ Wenn Vogelsang (dem Petrus van Mastricht [1630-1705] an dieser Stelle folgt) Gott das erste Erkennbare (*primum cognoscibile*) nennt, bedeutet das also nicht, daß Gott das faktisch Ersterkannte ist, denn nach Vogelsang wird von der Selbsterkenntnis zur Gotteserkenntnis hinaufgestiegen.⁵⁵

3. Die erste Bezeichnung Gottes

3.1 Unendlichkeit oder Aseitität?

Suárez leitet seine metaphysische Gotteslehre mit einer Einteilung des Seienden ein. Indem als erste und wesentlichste Einteilung die in endliches und unendliches Seiendes gilt, ergibt sich die Frage, ob diese Einteilung die Priorität des Unendlichen als Eigenschaft Gottes impliziert. Bei Thomas von Aquin war nicht die Unendlichkeit, sondern das Sein (der Name *Qui est*, nach Ex 3,14) der erste Gottesname.⁵⁶ Der Begriff des *ens infinitum* ist erst in der Gotteslehre des Duns Scotus von grundlegender Bedeutung geworden und zwar wegen dessen Einfachheit und Vollkommenheit.⁵⁷ Der

ad opificem, in Scriptura doceri, dicimus" (mit Verweis auf Röm 1,20; Jes 40,26, Psalm 19,1, Apg 17,27; 17, 24; 17,28). Ähnlich ebd., 524: „Nec etiam quasi sensatio esset scientia aut causa proxima scientiae, sed medium, aut principium, aut causa sine qua non: Et quod ad Dei, aut angeli cognitionem, ejus ministrum praeambulum esse sensum". Voetius zitiert (ebd., 524-525) in diesem Zusammenhang zustimmend Thomas von Aquin, *S. Theol.* I, q. 84, art 7-8. Vgl. J. Revius, *Suarez repurgatus*, 562: „... a cognitione corporum, quam per phantasmata habemus, procedimus ad cognoscendum eorum causam, et eo ascendimus, ut certo cognoscamus causam illorum primam esse *incorporeum*".

⁵¹ G. Voetius, 'De modis cognoscendi Deum, pars secunda' (respondens: L. van der Meer), *Disp. sel.*, V, 468-469.

⁵² R. Vogelsang, *Diatribes de idea Dei, secundum Cartesium*, in: *Specimen conflictus inter Reinerum Vogelsangium ... et ... Johannem de Bruin*, Utrecht 1669, 79.

⁵³ Vogelsang, *Diatribes de idea Dei*, 76, nach einem Zitat aus Platon, *Alkibiades I*, 133b-133c: „Juxta Platonem itaque primum anima cognoscit semet ipsam, vel in semet ipsam contuetur. Dehinc ab qualicunque similitudine transcendit ad contemplationem Dei. Postea tandem semet ipsam novit aliquanto penitius atque certius et solidius. Equidem nolim diffiteri, Cartesium haec in suam philosophiam laudabili cum judicio transtulisse".

⁵⁴ Vogelsang, *Diatribes de idea Dei*, 74, vgl. 79.

⁵⁵ Vogelsang, *Diatribes de idea Dei*, 89: „Nec enim ratio dari potest, quare putandum sit, essentiam Divinam per sese cognoscendam nostris animis illabi non posse. Nisi forte libeat fingere Deum solummodo longinquum; non etiam propinquum unicuique nostrum. Plane sicuti lux per sese nostris oculis ingeritur: quum beneficio lucis alia quaelibet omnia deinceps videantur. Nam quemadmodum lux est primum adspectibile; ita Deus est primum cognoscibile" (vgl. P. van Mastricht, *Gangraena*, 204, wonach so, wie das Licht keine Spezies brauche, um gesehen zu werden, auch keine Spezies Gottes nötig sei, weil wir Gott durch ihn selbst erkennen).

⁵⁶ *S. Theol.* I, q. 13, art. 11.

⁵⁷ Duns Scotus, *Ordinatio*, Prologus, pars 3, q. 1-3, n. 168; Ed. Vat. I, 171,2-6: „igitur theologiae nostrae ut nostra est non oportet dare nisi obiectum primum notum, de quo immediate cognoscantur

Begriff des 'unendlichen Seienden' sei erstens *einfacher* als der Begriff des 'guten Seienden', 'wahren Seienden' und dergleichen, weil die Unendlichkeit den innerlichen Modus oder Vollkommenheitsgrad dieser Seiendheit bezeichne und nicht etwa äußerlich als eine transzendente Bestimmung, ein Attribut oder eine *passio entis* zum Seienden als einem Subjekt hinzukomme.⁵⁸ Als Begriff des innerlichen Modus eines bestimmten Seienden sei der Begriff des *ens infinitum* einfach.

Zugleich sei der Begriff des unendlichen Seienden aus zwei Gründen auch *vollkommen*. Zum einen, weil er virtuell andere Begriffe enthalte. Wie der Begriff des Seienden virtuell die Begriffe des Wahren und Guten enthalte, so seien im Begriff des unendlichen Seienden die Begriffe des unendlichen Wahren und unendlichen Guten enthalten. Und im Begriff des Unendlichen sei jede Vollkommenheit schlechthin begriffen. Zum anderen zeige sich die Vollkommenheit des *ens infinitum* darin, daß die Existenz des unendlichen Seienden durch einen Beweis *a posteriori* erst am Ende der Argumentation eingesehen werde. Das sei darum vollkommen, weil dasjenige was durch eine Argumentation *a posteriori* erst in letzter Instanz erkannt wird, vollkommener sein müsse als früher Erkanntes. Denn es sei aufgrund seiner Distanz zu den Geschöpfen schwieriger einzusehen.⁵⁹ Die scotische Gotteslehre kann daher auch nicht ohnehin beim Begriff des Unendlichen einsetzen. Vielmehr geht der Begriff des Unendlichen voran und wird die Existenz des unendlichen Seienden am Ende einer von den Geschöpfen ausgehenden Argumentation erkannt. Darin zeigt sich wieder, daß die Erkenntnis des Unendlichen von Duns Scotus nicht alternativ gegen eine kausale Argumentation gewendet worden ist.

In dieser Ausführung bestimmt Duns Scotus die Unendlichkeit faktisch als Vollkommenheit. Denn die Unendlichkeit gibt als innerlicher Modus einen Grad der Vollkommenheit an und im Begriff des Unendlichen ist virtuell jede absolute Vollkommenheit enthalten. Auch Suárez bestimmt die Unendlichkeit durch Vollkommenheit. Die Begriffe 'unendlich' und 'endlich' bezeichnen ihm zufolge, wie nach Duns Scotus,⁶⁰ die Quantität oder den Grad der Vollkommenheit. In Analogie zur stofflichen

primae veritates. Illud primum est ens infinitum, quia iste est conceptus perfectissimus quem possumus habere de illo quod est in se primum subiectum ..." vgl. dazu Honnefelder, *Ens inquantum ens*, 12-13. *Ord.* I, d. 2, p. 1, q. 1-2, n. 147; *Ed. Vat.* II, 215,1-3: „Et istud est perfectissimum conceptibile et conceptus perfectissimus, absolutus, quem possumus habere de Deo naturaliter, quod sit infinitus, sicut dicitur distinctione 3". *Ord.* I, d. 3, p. 1, q. 1-2; *Ed. Vat.* III, 40,7-8: „Tamen conceptus perfectior simul et simplicior, nobis possibilis, est conceptus entis infiniti".

⁵⁸ Duns Scotus, *Ordinatio* I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 58; *Ed. Vat.* III, 40, 8-17: „Iste enim [conceptus] est simplicior quam conceptus entis boni, entis veri, vel aliorum similium, quia 'infinitum' non est quasi attributum vel passio entis, sive eius de quo dicitur, sed dicit modum intrinsecum illius entitatis, ita quod cum dico 'infinitum ens', non habeo conceptum quasi per accidens, ex subiecto et passione, sed conceptum per se subiecti in certo gradu perfectionis, scilicet infinitatis,—sicut albedo intensa non dicit conceptum per accidens sicut albedo visibilis, immo intensio dicit gradum intrinsecum albedinis in se. Et ita patet simplicitas huius conceptus 'ens infinitum'".

⁵⁹ Duns Scotus, *Ordinatio* I, d. 3, p. 1, q. 12, n. 59; *Ed. Vat.* III, 40,18-41,8: „Probatur perfectio istius conceptus, tum quia iste conceptus, inter omnes nobis conceptibiles conceptus, virtualiter plura includit—sicut enim ens includit virtualiter verum et bonum in se, ita ens infinitum verum infinitum et bonum infinitum, et omnem 'perfectionem simpliciter' sub ratione infiniti,—tum quia demonstratione 'quia' ultimo concluditur 'esse' de ente infinito, sicut apparet ex quaestione prima secundae distinctionis; illa autem sunt perfectiora quae ultimo cognoscuntur demonstratione 'quia' ex creaturis, quia propter eorum remotionem a creaturis difficillimum est ea ex creaturis concludere".

⁶⁰ Auf diese Übereinstimmung zwischen Duns Scotus und Suárez hat L. Honnefelder schon

Quantität deuten sie die Seinsvollkommenheit der Dinge an.⁶¹ Das *ens infinitum* heißt also nicht in stofflicher Quantität, sondern in der Vorzüglichkeit der Vollkommenheit, absolut unendlich.⁶²

Dennoch weicht Suárez zugleich in entscheidender Art und Weise von der scotischen Lehre ab.⁶³ Das Fehlen jeder anti-scotischen Polemik in dieser Hinsicht, sowie die weitgehende Übereinstimmung mit Duns Scotus hinsichtlich der Definition der Unendlichkeit, können diesen Unterschied zwar verhüllen, nicht aber wegnehmen. Bei Suárez ist der Begriff des *ens infinitum* nicht der grundlegende Begriff der Gotteslehre.

Erstens hat Suárez weder die zwei scotischen Argumente für die Priorität des Begriffs *ens infinitum* noch die darauf gebaute These, dieser Begriff sei der vollkommenste natürlicherweise erreichbare Gottesbegriff übernommen. Damit fällt schon der Kern der scotischen Position dahin. Diese war bereits von Ockham und dessen Schule kritisiert worden. Ockham hat sowohl die Vollkommenheit als die Einfachheit des Begriffs des *ens infinitum* bestritten. Die Vollkommenheit vor allem, weil der Begriff *ens infinitum* außer dem Begriff des Seienden einen negativen Begriff enthält, und ein negativer Begriff kann nicht vollkommener sein als ein positiver. Die Einfachheit des Begriffs *ens infinitum* hat Ockham geleugnet, weil der Begriff *ens infinitum* aus einem positiven (*ens*) und negativen (*infinitum*) Begriff zusammengesetzt ist, und die Unendlichkeit eigentlich kein innerlicher Modus ist.⁶⁴ Nun hat Suárez den

hingewiesen; *Scientia transcendens*, 252-254. Duns Scotus, *Ordinatio* I, d. 19, q. 1, n. 8; Ed. Vat. V, 267-268, wo dasselbe Augustinuszitat erscheint; vgl. Honnefelder, *Scientia transcendens*, 109-110. *Quodlibeta* 5, n. 3; Ed. Viv. XXV, Paris 1895, 199a: „Si in entibus intelligamus aliquid infinitum in entitate in actu, illud debet intelligi proportionabiliter quantitati imaginatae infinitae in actu, sic ut ens illud dicatur infinitum quod non potest ab aliquo in entitate excedi, et ipsum vere habebit rationem totius et perfecti“ vgl. Honnefelder, *Scientia transcendens*, 110-113.

⁶¹ DM 28.1.18, XXVI, 6-7: „Nunc solum declaratur divisio [in endliches und unendliches Seiendes] exponendo terminos, qui sumpti quidem sunt a nobis ex quantitate molis, translati vero sunt ad significantiam quantitatem seu gradum perfectionis, quo modo dixit Augustinus, lib. 6 de Trinit., c. 8: *In iis quae non mole magna sunt, hoc est majus esse, quod est melius esse*“.

⁶² DM 28.1.18, XXVI, 6b-7b, hier 7a. Vgl. DM 4.8.8, XXV, 139a: „Suppono enim, infinitum in ea divisione sumi pro infinito in perfectione entitativa et essentiali, praesertim quia, ut alias constat, solum hujusmodi infinitum est in rerum natura ...“ *De divina substantia*, 2.1.5, I, 47a: „Deus ergo dicitur infinitus simpliciter proprie et quasi a priori, quia tantae perfectionis est, ut non possit in ea habere superiorem nec aequalem, qui sit distinctae naturae. Unde quod multi sancti explicant quid sit Deus, per hoc *quod est tale ens, quo majus excogitari non potest*, hanc ipsam negationem per infinitatem significari intelligo“.

⁶³ Die Übereinstimmungen hat Honnefelder betont; *Scientia transcendens*, 254-255.

⁶⁴ G. de Ockham, *Scriptum in librum primum sententiarum. Ordinatio*, I, d. 3, q. 3; in: S. Brown/G. Gál (Hg.), *Guillelmi de Ockham Opera philosophica et theologica*, II, St. Bonaventure, N.Y. 1970, 422,10-425,3; hier 422,11-15: „Contra istum modum dicendi arguo et ostendo quod conceptus entis infiniti non sit formaliter in se perfectior conceptus omni conceptu possibili haberi de Deo, quia nullus conceptus negativus est formaliter perfectior conceptu positivo; sed conceptus entis infiniti est includens ultra conceptum entis aliquid negativum“; 423,11-14: „Praeterea, quod dicit, quod est conceptus simplicior, non est verum, quia conceptus compositus ex conceptu positivo et negativo non est simplicior conceptu composito ex duobus positivis ...“. Ockham bestreitet das für Duns Scotus wichtige Argument, daß das *ens infinitum* deshalb der einfachste Begriff ist, weil es kein Attribut oder *passio entis*, sondern einen „modum intrinsecum illius entitatis“ (Ed. Vat., III, 40,11-12) bezeichnet, mit dem Einwand, daß alles, was nicht „primo modo dicendi per se“ von etwas ausgesagt wird, nur eine *passio* desselben ist. Das gelte auch von der Unendlichkeit (423,15-424,2). Die Kritik wurde popularisiert von G. Biel, *Collectorium circa quatuor libros Sententiarum*, I, d. 3, q. 3, dubium 2; Prologus et liber primus, hg.

Begriff des Unendlichen in der Tat—wie Ockham—für *negativ* gehalten, obwohl der Begriff die höchste Seiendheit bezeichnet,⁶⁵ und hat er die Möglichkeit „einfacher und Gott eigener positiven Begriffe“ ausgeschlossen.⁶⁶ Suárez hat also die scotische Begründung für die Priorität der Unendlichkeit nicht übernommen.

Wichtiger noch ist, daß Suárez einen alternativen grundlegenden Begriff für die Gotteslehre kennt, und zwar die Aseitität. „[D]as *erste nun und wesentlichste* von diesen Attributen [wodurch die Existenz Gottes bewiesen wird] ist jenes, das wir bisher bewiesen haben, nämlich, daß [Gott] durch sich selbst [*a se*] ist und ohne Abhängigkeit von anderem. Alle anderen [Attribute] können fast insofern bewiesen werden, als sie mit diesem zusammenhängen, wie wir noch sehen werden“.⁶⁷ Anders gesagt: „Nun ist gleichsam das *erste Fundament und Prinzip* aller Dinge, die Gott zugeschrieben werden, daß er ein durch sich selbst notwendiges Seiende [*ens per se necessarium*] und sein Sein durch die Wesenheit [*suum esse per essentiam*] ist, was in der vorangehenden Disputation bewiesen ist“.⁶⁸ Die Formulierung dieser beiden Texte variiert, aber auch der zweite Text weist auf die Aseitität hin, denn das dort angedeutete Seiende ist *durch sich* notwendig und ist sein Sein *durch seine Wesenheit*. Dem entspricht die Definition des „durch sich selbst Seins“ (*a se esse*) denn „durch diese Negation bezeichnen wir die positive und einfache Vollkommenheit desjenigen Seienden, das die Existenz selbst so in sich und in seiner Wesenheit schließt, daß es diese von niemand empfängt“.⁶⁹

von W. Werbeck/U. Hofmann, Tübingen 1973, 220 G 10-16: „Ex illo patet quod conceptus infiniti non est perfectissimus, tum quia non est simplex, tum quia est negativus. Sed affirmativus est perfectior negativo et simplex composito. Sed inter conceptus compositos negativos conceptus entis infiniti expressius significat maximam perfectionem Dei. Quod autem non sit simplex, patet, quia est proprius Deo. Nunc autem talem habere non possumus pro statu isto. Verum inter conceptus compositos conceptus infiniti expressius significat maximam perfectionem Dei“.

⁶⁵ DM 28.2.12, XXVI, 11b: „Nam licet vox *infinitum* negativa sit, per illam negationem nos circumscribimus summam quamdam entitatem seu excellentiam ...“ im Traktat *De divina substantia* wird die Unendlichkeit im zweiten Buch, „De attributis Dei negativis prout unus est“ behandelt; 2.1, I, 45b-48b, vgl. vor allem 2.1.5-6, 47a-b.

⁶⁶ Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 3, pars 1, q. 1-2, n. 51; Ed. Vat., III, 34,9-13: „... et tunc ille conceptus—*simplex quidem, non tamen simpliciter simplex*—scilicet 'ens infinitum', erit perfectior verbo albi, et ille proprius Deo, non autem ille prior, communis, abstractus ab albedine. Unde via univocationis tenet quod omnis conceptus proprius Deo est perfectior verbo cuiuscumque creati, sed alia non sic“. Suárez, DM 28.1.3, XXVI, 2a: „... quia vero non possumus ea, quae sunt Dei propria, prout in se sunt, concipere, imo *nec per positivos conceptus simplices ac proprios Dei*, ideo negativis utimur, ut illud excellentissimum ens, quod maxime a caeteris distat, minusque cum illis convenit, quam ipsa inter sese, ab eis separemus et distinguamus“ (Hervorhebung von A.G.). Doch schreibt auch Duns Scotus: „... Deus non cognoscitur naturaliter a viatore in particulari et proprie, hoc est sub ratione huius essentiae ut haec et in se“ n. 56; Ed. Vat., III, 38,15-17.

⁶⁷ DM 29.1.41, XXVI, 33b-34a: „demonstrando enim quaedam attributa convenire cuidam enti, quod est principium caeterorum, demonstramus esse Deum; primum autem ex illis attributis, et maxime essentielle est illud quod hactenus demonstravimus, scilicet esse a se, et sine efficientia ab alio, et caetera omnia in tantum fere demonstrare possunt, in quantum cum hoc connexionem habent, ut videbimus“ vgl. 30.12.4, XXVI, 160a.

⁶⁸ DM 30, prologus, XXVI, 60b: „Primum igitur quasi fundamentum et principium omnium, quae attribuuntur Deo, est, esse ens per se necessarium, et suum esse per essentiam, quod demonstratum est disputatione praecedenti ...“ (Hervorhebungen im Text von A.G.).

⁶⁹ DM 28.1.7, XXVI, 3a: „... per quam negationem nos declaramus positivam et simplicem perfectionem illius entis, quod ita in se et essentia sua claudit ipsum existere, ut a nullo illud recipiat, ...“. Vgl. *De divina substantia* 1.3.1, I, 8a, wo Suárez von der „negatio“ redet, „quam explicamus, cum dicimus esse non ab alio, vel esse a se, vel (quod perinde est) esse per essentiam“. Von dieser Negation gilt, 1.3.2, I, 8b: „... per negationem illam describi totum id quod est proprium talis existentiae, nimirum,

Der Primat der Aseitität in der suaresischen Gotteslehre wird durch folgende Überlegungen bestätigt. (a) In den *Disputationes metaphysicae* findet sich wiederholt die Bemerkung, daß die Aseitität die höchste Vollkommenheit ist.⁷⁰ Diese Aussage ist eine klare Alternative zur scotischen These, die Unendlichkeit sei der natürlicherweise von uns erreichbare „vollkommenste Begriff“ (*conceptus perfectissimus*).

(b) Die Priorität der Aseitität vor der Unendlichkeit setzt Suárez auch voraus, indem er die Unendlichkeit des ungeschaffenen Seienden eben daraus ableitet, daß dieses *ens a se* oder *ens per essentiam* ist.⁷¹ Die Notwendigkeit und Aseitität (*esse ens necessarium et sine causa*) seien viel deutlicher als die Unendlichkeit Gottes erkennbar. Denn die Notwendigkeit und Aseitität werden klarer und unmittelbarer aus den Wirkungen Gottes und aus der Ordnung der Ursachen geschlossen, als daß sich der negative Begriff der

ut in simplicissima ratione sua includat omnem perfectionem essendi, et consequenter omnem omnino perfectionem essendi, et consequenter omnem omnino perfectionem”.

⁷⁰ DM 29.2.10, XXVI, 37b: „sumitur tamen probatio ex dictis supra de creatione, disputatione 22, scilicet, quia esse a se, est maxima perfectio”; 29.2.16, XXVI, 39b-40a: „At vero esse a se, et illa singularis necessitas essendi, quae provenit ex independentia ab omni efficiente causa, est manifestum indicium eminentissimae cujusdam perfectionis, non solum in modo, sed etiam in gradu ipsius esse, quia per hanc perfectionem magis distat ens a nihilo, seu a non ente, quam per quamcunque aliam, quae ab hac praescindat”; 29.3.17, XXVI, 53a: „Et in his est etiam specialis ratio, quia esse ens a se seu necessarium, et independens formaliter et secundum praecisum conceptum, est maxima omnium perfectio”; 29.3.18, XXVI, 53b: „... talia entia secundum proprias rationes suas conveniunt in suprema perfectione essendi a se, quae formaliter vel eminenter omnes alias includit ...”; 30.2.17, XXVI, 69b: „... nam potissima excellentia naturae divinae est, ut sit increata, independens, et ens simpliciter necessarium, qua perfectione necessario caret quicquid creatum est”; 30.3.6, XXVI, 74a: „... esse autem a se, dicit maximam perfectionem”; 30.5.8, XXVI, 88b: „... ergo non posset esse ens a se, quae est summa perfectio”.

⁷¹ DM 29.3.18, XXVI, 53b: „... eam [rationem] tamen praetermittimus, quia assumit duo principia inferius probanda, scilicet, ex eo, quod ens aliquando sit a se, et essentialiter suum esse, sequi illud esse infinitum simpliciter in genere entis, et hujusmodi infinita entia non posse multiplicari, quae duo in sequenti disputatione tractando de attributis divinis demonstranda sunt”; 29.3.19, XXVI, 54a: „Primo quidem quia illi primo enti convenit infinitas hoc ipso, quod est ens actu per essentiam; nam inde habet, quod totum esse aliquo modo in se claudat et contineat, quia non habet unde limitetur, neque a quo participet hanc partem entis (ut ita dicam) potius quam aliam ...”; 29.3.24, XXVI, 55b: „Quod vero illud [primum ens improductum] sit infinitum, partim est probatum, quia ipsum esse per essentiam non habet unde limitetur; partim sumi potest ex dictis supra de creatione ...”; 30.2.18-23, XXVI, 70a-71b. Es sei hier kurz darauf hingewiesen, daß Johannes Caterus die in diesen Texten vertretene Auffassung im Prinzip richtig formuliert, wenn er als suaresische Meinung wiedergibt: „si ergo aliquid a se est, et non a causa, profecto illimitatum est et infinitum”; *Primae objectiones*, AT VII, 95,16-18. Kaum überzeugt deshalb die Interpretation von J.-R. Armogathe, die von Caterus referierte Ansicht sei von Suárez eben *verworfen* worden, so daß die Vermutung naheliege, Caterus habe Suárez nicht selbst gelesen; ‘Caterus’ *Objections to God*, in: R. Ariew/M. Grene (Hg.), *Descartes and His Contemporaries*, Chicago/London 1995, 34-43; 38-40. Der von Armogathe für seine Interpretation zitierte Text (*De divina substantia*, 2.1.2, I, 46a) besagt nur, daß die zwei Negationen ‘*infinitas*’ und ‘*esse a se*’ keine identische formale Bedeutung haben. Daraus folgt keineswegs, daß sich die Unendlichkeit nicht aus der Aseitität herleiten läßt.

Unendlichkeit aus der Negation des *ab alio*-Seins folgern lasse.⁷² Die Unendlichkeit Gottes sei schwieriger erkennbar.⁷³

(c) Der Gottesbeweis hat nicht die Aufgabe, die Existenz eines *ens infinitum* zu beweisen, wie es bei Duns Scotus der Fall ist.⁷⁴ Suárez will in einem ersten Schritt die Existenz eines *ens increatum* beweisen, dessen Einzigkeit im zweiten Schritt thematisiert wird.⁷⁵ Diese Ungeschaffenheit ist mit der Aseitität sachlich identisch.⁷⁶

3.2 Die Konstruktion der Einteilungen des Seienden und die Priorität der Aseitität

Nun scheint Suárez jedoch gerade im Zusammenhang der Möglichkeit eines Gottesbeweises die grundlegende Bedeutung der Unendlichkeit anzuerkennen. Die Möglichkeit eines Gottesbeweises erhellt ihm zufolge nämlich zunächst daraus, daß die Einteilungen des Seienden in unendliches und endliches, ungeschaffenes und geschaffenes die Existenz „eines Seienden, das aus sich (*ex se*) das Sein hat“ gezeigt haben.⁷⁷ Setzt Suárez, wenn er von der Einteilung in unendliches und endliches Seiendes her die Existenz eines *ens ex se* zu beweisen sucht, nicht voraus, daß der Begriff des *ens infinitum* dem des *ens a se* vorangeht und mithin der grundlegende Gottesbegriff ist?

Dem ist nicht so. Gerade die Konstruktion der Einteilungen des Seienden, auf die Suárez hier verweist, spricht letztendlich für die Priorität der Aseitität. Sie steht also in einer gewissen Spannung zu Suárez' Behauptung, daß die Einteilung in endliches und unendliches Seiendes die erste, höchste und wesentlichste Unterscheidung der Seienden darstelle.⁷⁸ Die Einteilung in unendliches und endliches Seiendes sei mit dem ganzen Seienden adäquat in dem Sinne, daß es kein Seiendes gibt außer Gott und den Geschöpfen; ihre Glieder stehen maximal auseinander.⁷⁹ Dennoch ist sie nach Suárez,

⁷² *De divina substantia*, 2.1.2, I, 46a: „Et sane longe evidentius est, Deum esse ens necessarium et sine causa, quam esse infinitum; nam apertius et immediatius id colligitur ex effectibus Dei et ex ordine causarum, in quibus non potest in infinitum procedi, quam ex negatione essendi ab alio colligatur negatio, quam dicit infinitas essendi: non sunt ergo formaliter eadem negatio, esto una colligatur ex alia“. Vgl. *DM* 28.1.4-5, XXVI, 2a-b; 28.1.17, XXVI, 6b.

⁷³ *DM* 28.1.5, XXVI, 2a-b: „praedicta autem divisio ex ea parte, qua includit Deum esse, et habere essentiam seu entitatem illimitatae cujusdam naturae et perfectionis, difficilius a nobis attingitur ac declaratur“. Die Schwierigkeit der Erkenntnis der Existenz des unendlichen Seienden hat Duns Scotus auch selbst anerkannt, aber ohne den Vergleich zu der eines *ens a se* zu machen (vgl. Anm. 59).

⁷⁴ Duns Scotus, *Ordinatio* I, d. 2, pars 1, q. 1; Ed. Vat., II, 125,7-8: „quaero ... utrum in entibus sit aliquid existens actu infinitum“.

⁷⁵ *DM* 29.1, XXVI, 22a-34a. Der Titel dieses Abschnitts lautet: „Utrum esse quoddam ens increatum ratione physica vel metaphysica demonstrari possit“.

⁷⁶ *DM* 28.1.14, XXVI, 5a-b.

⁷⁷ *DM* 29.1.1, XXVI, 22a: „... ostendendo variis modis et sub diversis terminis primam divisionem entis, in infinitum scilicet vel finitum, creatum vel increatum, multipliciter ostendimus necessarium esse in universo aliquod ens, quod ex se habeat esse, ut ab illo possint manare caetera, quae habent esse receptum. Sit ergo ad hanc priorem partem brevis responsio, demonstrari posse ratione naturali esse in rerum natura aliquod ens increatum seu non factum“.

⁷⁸ *DM* 28.1.18, XXVI, 7b: „in hunc modo declarata [i.e. im Hinblick auf die Quantität der Vollkommenheit] divisio continet primam, summam et maxime essentialem distinctionem entium“; 28.1.17, XXVI, 6b: „sine dubio optima divisio“.

⁷⁹ *DM* 28.1.4, XXVI, 2a.

wie oben schon kurz erwähnt worden ist, für uns schwer einzusehen im Hinblick auf eines der beiden Glieder, des Unendlichen.⁸⁰

Darum fängt Suárez nicht mit einer Explikation der Einteilung in unendliches und endliches Seiendes an, sondern erklärt diese Teilung durch fünf andere Einteilungen, die sachlich mit dieser ersten identisch sind. Da wir die Eigenschaften Gottes nicht begreifen können, wie sie in sich sind, und wir deshalb auch keine einfachen und Gott eigenen positiven Begriffe gebrauchen können, sind negative Begriffe erforderlich. Die Einteilungen kommen dann so zustande, daß dem allen geschaffenen Dingen Gemeinsamen ein edleres Seiendes entgegengesetzt wird.⁸¹

Als zweite Einteilung des Seienden erscheint die in *ens a se* und *ens ab alio*. Weil ein unendlicher Fortgang der höheren Ursachen eines *ens ab alio* unmöglich sei, sei es notwendig, bei einem Seienden, das das Sein aus sich selbst hat und der Ursprung aller anderen Seienden ist, stehen zu bleiben.⁸²

Das Seiende kann drittens in *ens necessarium* und *ens contingens* aufgeteilt werden. Dasjenige Seiende, dem das Sein nicht fehlen kann, heißt *ens necessarium*. *Ens contingens* ist entweder das Seiende, das zwar ist, aber auch nicht sein kann, oder dasjenige, das zwar nicht ist, aber sein kann. Die Argumentation für diese Einteilung stützt sich auf die vorige Einteilung, indem die Existenz des notwendigen Seienden von der Existenz eines durch sich selbst Seienden hergeleitet wird. Das *ens ex se et non ab alio* der vorigen Einteilung, muß zugleich *ens necessarium* sein, denn es kann sich weder selbst des Seins berauben noch von einem anderen Seienden des Seins beraubt werden. Es ist dem *ens a se* widersprüchlich, nicht zu sein. Auch den Beweis für die kontingenten Seienden leitet Suárez von der vorigen Einteilung ab, indem er feststellt, daß die Seienden, welche das Sein nicht durch sich selbst besitzen, auch nicht-sein können und mithin keine notwendige, sondern kontingente Seiende sind.⁸³

Die vierte Einteilung, in *ens per essentiam* und *ens per participationem*, ist engstens mit den beiden vorigen Teilungen verbunden. Denn der Begriff des *ens per essentiam* bezeichnet dasjenige Seiende, das durch sich selbst und durch seine Wesenheit ist und das Sein nicht, wie ein *ens per participationem*, von einem anderen Seienden erhalten hat. Diese Definitionen des Suárez sind eindeutig mit der ersten Aufteilung in *ens a se* und *ens ab alio* identisch und gehen bis zu diesem Punkt begrifflich nicht über diese hinaus. Der von Suárez zugefügte Hinweis auf Thomas von Aquin definiert die Begriffe hingegen im Sinne der zweiten Unterscheidung zwischen *ens necessarium* und *ens contingens*: Gott kann ausschließlich als in Akt existierend gedacht werden, denn anders als bei einem *ens per participationem* ist nur in Gott das Sein durch seine Wesenheit.⁸⁴ Wenn Suárez danach die Einteilung nochmal eigens begründet, greift er doch wieder auf „dieselbe Argumentation, als wodurch bewiesen ist, daß es ein *ens a se* gibt“, zurück. Wie es bei den *entia ab alio* keinen Fortschritt ins

⁸⁰ DM 28.1.5, XXVI, 2a-b; 28.1.17, XXVI, 6b, vgl. 28.1.20, XXVI, 8a; hinsichtlich der im Einwand 28.1.2, XXVI, 1b, behaupteten *obscuritas*.

⁸¹ DM 28.1.3, XXVI, 1b-2a.

⁸² DM 28.1.6, XXVI, 2b-3a.

⁸³ DM 28.1.8, XXVI, 3a-b.

⁸⁴ Thomas von Aquin, *S. contra gentiles* II, c. 15: „Deus autem est ens per essentiam suam: quia est ipsum esse. Omne autem aliud ens est ens per participationem ...“ III, c. 66: „Deus autem solus est ens per essentiam suam, omnia autem alia sunt entia per participationem: nam in solo Deo esse est sua essentia“. Schon J. Revius hat darauf hingewiesen, daß Suárez die Verteilung zunächst definiert als die in *ens a se* und *ens ab alio* und danach als die Teilung in *ens necessarium* und *ens contingens*; *Suarez repurgatus*, 510.

Unendliche gibt, so auch nicht bei den *entia per participationem*. Das durch Partizipation Seiende muß von einem durch seine eigene Wesenheit Seienden abhängig sein. Dabei können nicht alle Seienden durch ihre Wesenheit sein, denn ein Seiendes durch die Wesenheit ist *ens necessarium* und nicht alle Seienden sind notwendige. Zudem kann es nach einem Beweis, den Suárez später liefert, nur ein einziges *ens per essentiam*.⁸⁵ Diese Einteilung fügt inhaltlich kaum etwas an die beiden vorigen Einteilungen zu. Sie funktioniert mal als Einteilung in *ens a se–ens ab alio*, mal als Einteilung *ens necessarium–ens contingens*.

Das Seiende wird fünftens eingeteilt in *ens increatum* und *ens creatum*. Im Unterschied zur Einteilung in *ens a se* und *ens ab alio* formuliert sie die Abhängigkeit nicht allgemein, sondern arbeitet mit dem besonderen Hinweis auf die Schöpfung. Dabei bezeichnet 'Schöpfung' die erste Emanation von einem anderen in Abhängigkeit von diesem anderen. Von daher läßt sich zeigen, daß diese beiden Einteilungen sachlich identisch sind. Denn es ist notwendig, daß das *ens a se* ungeschaffen ist. Wenn nämlich die Abhängigkeit überhaupt fehlt, so fehlt auch die *besondere* Abhängigkeit in der Form der Schöpfung. Wenn umgekehrt ein Seiendes ungeschaffen ist, so muß es auch *a se* sein und nicht *ab alio*. Für den Beweis der Existenz des ungeschaffenen Seienden greift Suárez erneut auf „dieselbe Argumentation, als wodurch bewiesen ist, daß es ein unabhängiges *ens a se* gibt“, zurück. Wenn es nämlich geschaffene Seiende gibt, so ergibt sich aus der Unmöglichkeit eines unendlichen Aufstiegs die Notwendigkeit, bei einem ungeschaffenen und die anderen Dinge bewirkenden Seienden stehen zu bleiben. Die Existenz geschaffener Seiender ist zwar weniger evident als diejenige abhängiger Seiender, aber wenn der Begriff der Schöpfung nicht streng für eine Produktion aus nichts, sondern in weitem Sinne für jede echte Produktion oder Abhängigkeit genommen wird, ist, so Suárez, diese fünfte Einteilung kaum von derjenigen in *ens a se* und *ens ab alio* verschieden.⁸⁶

Die sechste und letzte Einteilung unterscheidet die Seienden in *purus actus* und *ens potentiale*. Diese Begriffe können sowohl mit Blick auf das aktuelle Sein der Existenz als auch auf eine passive Potenz gebraucht werden. Die erste Bedeutung (a) sei die eigentliche. Dieser Bedeutung zufolge behauptet Suárez die Notwendigkeit der Existenz eines aktuellen und in keinerlei Art und Weise potentiellen Seienden. Er gebraucht wieder den hier faktisch als *ens necessarium* definierten Begriff des *ens per essentiam*: Es ist notwendig, daß es ein *ens per essentiam* gibt, das nicht nicht-existieren kann, sondern völlig aktuell existiert. Alle anderen Seienden hingegen können sehr wohl nur in Potenz existieren. Die Argumentation in bezug auf die zweite Bedeutung (b) des *ens potentiale*, als passive Potenz, arbeitet nicht so sehr mit dem Begriff des *ens necessarium* als vielmehr mit dem des *ens a se*. Das Seiende, das völlig aktuell existiert, hat keine passive Potenz, denn diese brauchte letztendlich eine sie aktualisierende Wirkursache. Das erste Seiende, das *a se* ist, ist nicht durch Wirkursächlichkeit. Es ist somit reiner Akt.⁸⁷

Die zweite Einteilung des Seienden in *ens a se* und *ens ab alio* erweist sich als die für alle danach erwähnten Einteilungen grundlegende. Denn die dritte Einteilung in *ens necessarium* und *ens contingens* wird aus dieser abgeleitet. Die fünfte Teilung in ungeschaffenes und geschaffenes Seiendes ist mit der zweiten sachlich identisch, obwohl sie eine weitere Bestimmung enthält. Die vierte Einteilung in *ens per essentiam*

⁸⁵ DM 28.1.13, XXVI, 4b-5a; vgl. 28.1.14, XXVI, 5a.

⁸⁶ DM 28.1.14, XXVI, 5a-b.

⁸⁷ DM 28.1.15-16, XXVI, 5b-6a.

und *ens per participationem*, sowie die sechste in *actus purus* und *ens potentiale* gehen teilweise auf die zweite, teilweise auf die dritte Einteilung zurück.

Soweit ist die im Titel der 28. Disputation erwähnte erste Einteilung in unendliches und endliches Seiendes noch nicht eigens behandelt worden. Dazu kommt Suárez nach der Darlegung der fünf äquivalenten Einteilungen. Wenn er der Unendlichkeit Priorität verliehen hätte, so würde sich das nun darin zeigen müssen, daß er die Einteilung in *ens a se* und *ens ab alio* von der ersten Einteilung in unendliches und endliches Seiendes abhängig macht. Eine ausführliche Argumentation gibt Suárez nicht. Er behauptet, daß die Einteilungen sachlich identisch sind, weil dasjenige Seiende unendlich ist, welches das erste ist und durch sich selbst durch seine Wesenheit ist (*quod est primum et ex se est per essentiam sui*). Die Einteilung in endliches und unendliches Seiendes sei schwierig zu beweisen, weil die Existenz eines unendlichen Seienden nicht so deutlich als die eines *ens independens ab alio* sei. Ebenso wenig sei evident, daß diesem *ens independens* die Unendlichkeit zukommen müsse.⁸⁸ Diese Auffassung schließt aus, daß die Erkenntnis des *ens a se* von der des *ens infinitum* hergeleitet werden kann. Das spricht, zusammen mit der grundlegenden Bedeutung der Aseitität im Ableitungsverfahren der Einteilungen des Seienden, dafür, daß die Priorität bei Suárez der Aseitität zukommt.

Die suaresische Auslegung der Begriffe 'unendlich' und 'endlich' enthält zudem eine interessante Argumentation. Wie schon erwähnt, bezeichnen die Begriffe 'unendlich' und 'endlich' nach Suárez, wie nach Duns Scotus, die Quantität oder den Grad der Seinsvollkommenheit der Dinge. Es gebe nun unter den Dingen unterschiedliche Grade der Vollkommenheit. Weil es Seiende gibt, die ihre Vollkommenheit von einem höheren Seienden erhalten, sei ein Seiendes notwendig, das die ganze in der Ausdehnung des Seienden mögliche Vollkommenheit entweder formal oder eminent in sich umfaßt. Dieses Seiende sei absolut unendlich, d.h. unendlich in der Vorzüglichkeit der Vollkommenheit.⁸⁹

Es fällt auf, daß diese Auslegung des mit der ersten Einteilung Gemeinten, über die Begriffsbestimmung hinaus, den Charakter eines Beweises erhält: Alle Seienden empfangen ihre Vollkommenheit von einem höheren Seienden (mithin *ab alio*); darum muß es ein Seiendes geben, das alle Vollkommenheit in sich (mithin *a se*) enthält. Diese kurze Argumentation ist derjenigen für die Einteilung in *ens a se* und *ens ab alio*

⁸⁸ DM 28.1.17, XXVI, 6b: „... illud enim ens est infinitum simpliciter, quod est primum et ex se est per essentiam suam ... Et fortasse ideo sub his terminis [sc. ens infinitum et finitum] a multis traditur haec divisio, quia per illos apertius significatur, illa duo membra esse maxime distantia ac primo diversa, ideoque ante omnia esse separanda ac distinguenda, quamvis alioqui difficilior sit quoad nos illam probare aut demonstrare, quia revera non est per se et ex terminis ita evidens, dari in entibus aliquod infinitum (nam de finito non est difficultas) sicut est evidens dari aliquod ens independens ab alio. Neque etiam est per se notum, illud ens quod est per essentiam tale, esse consequenter infinitum”.

⁸⁹ DM 28.1.18, XXVI, 6b-7b, hier 7a: „apprehendimus enim in rebus quandam veluti latitudinem perfectionis entis, in qua sunt varii gradus, et quasi partes perfectionis ... Quoniam vero haec omnia entia participant perfectionem suam a quodam superiori ente, intelligimus, necessarium esse quoddam ens, in quo tota perfectio possibilis in latitudine entis aliquo modo contineatur, vel formaliter, vel eminenter; et hoc ens vocamus infinitum simpliciter, non in quantitate molis, sed in excellentia perfectionis. Unde haec infinitas non consistit in extensione aliqua non terminata, sed in tali perfectione entis, quae ... omnium [entium] perfectiones aliquo modo in se contineat”; „haec ergo excellentia perfectionis in esse et entitate per hanc infinitatem declaratur” Vgl. Anm. 62.

sehr ähnlich. Die entscheidende Bedeutung der Einteilung in *ens a se* und *ens ab alio* wird also dadurch unterstrichen, daß Suárez auf ihren argumentativen Kern zurückgreift, wenn er die Einteilung in *ens infinitum* und *ens finitum* zu begründen versucht.

3.3 Die Aseitität und die Frage nach der Konstitution der göttlichen Wesenheit

In der Barockscholastik wurde der Begriff der Aseitität im Hinblick auf die Frage nach der ersten Bestimmung des göttlichen Wesens bedeutsam.⁹⁰ Auch Suárez hat die Aseitität für das erste und wesentlichste (*primum ... et maxime essentielle*) Attribut Gottes gehalten.⁹¹ Dabei geht es erstens um die Bestimmung der 'wesentlichsten' Eigenschaft Gottes, die zweitens der Ausgangspunkt sein muß, aus dem sich die übrigen Attribute herleiten lassen.⁹²

Obwohl die Frage in den metaphysischen Disputationen faktisch schon mit dem Hinweis auf die Aseitität beantwortet wird, fehlt da doch eine eigene Behandlung der Wesenheit Gottes. Ausführlicher hat sich Suárez in seinem später (1606) erschienenen *Tractatus de divina substantia ejusque attributis* zum Problem geäußert. Zunächst behauptet er, daß das Sein zur Wesenheit Gottes gehört.⁹³ Die Zugehörigkeit des Seins zur Wesenheit Gottes wird nach Suárez auch vom Begriff der Aseitität zum Ausdruck gebracht (vgl. Anm. 69). Der Glaube weiß sowohl, daß das Sein aufgrund der Einfachheit Gottes nicht von der göttlichen Wesenheit verschieden sein kann als auch, daß Gott das Sein *ex vi suae essentiae et naturae* besitzt.⁹⁴ Letzteres schließt nicht nur eine Bewirkung der göttlichen Existenz von außen her aus. Auch kann die Existenz nicht von innen her gleichsam das Resultat (*per quamdam quasi resultantiam*) der

⁹⁰ Die Problematik spielt noch in der katholischen Neuscholastik des 19. Jahrhunderts eine Rolle. J. Kleutgen verweist mit Zustimmung auf „die gewöhnliche Lehre der Theologen, daß wir in unserm analogischen Denken über Gott die Aseitität als die eigenthümliche Beschaffenheit des göttlichen Wesens, als die *differentia specifica* betrachten können“ *Die Theologie der Vorzeit vertheidigt*, I, 2. Aufl., Münster 1867, 226-236; 235; vgl. 227 („die meisten Theologen“), 229 („die Mehrzahl der Theologen“). Vgl. M.J. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, I, Freiburg 1873, 500: „... die Aseitität ... ist das erste Attribut, welches wir an der Substanz Gottes als unterscheidendes Merkmal erkennen, und von dem aus wir alle übrigen Attribute ableiten, resp. nach dem eigenthümlichen Typus, den sie bei Gott haben, bestimmen können“. Indem Scheeben aber sodann den Vorbehalt äußert, diese Bestimmung sei „noch nicht die tiefste, innerlichste und erschöpfendste Weise, die Substanz Gottes in ihrem Kerne als das, was er ist, aufzufassen“ (ebd.), wofür die Aussage, „Gottes Wesenheit sei ihr Sein“ (ebd.) besser geeignet sei, so konstruiert er einen unsuaresischen Gegensatz. Denn nach Suárez bezeichnet die Aseitität die positive Beschlossenheit der Existenz in der göttlichen Wesenheit (vgl. Anm. 69). Eine ähnliche unsuaresische Unterscheidung macht G. Feldner, 'Die sogenannte Aseitität Gottes als konstitutives Princip seiner Wesenheit', *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie* 7 (1893) 421-440; 439: „Das Principium constitutum der göttlichen Wesenheit bildet demnach in keiner Weise die Aseitität, das esse a se, sondern die reale Identität der Wesenheit und Existenz Gottes“.

⁹¹ *DM* 29.1.41, XXVI, 34a.

⁹² Vgl. *DM* 29.1.41, XXVI, 33b-34a (s. Anm. 67); *DM* 30, prologus, XXVI, 60b (s. Anm. 68). Das zweifache Ziel der 'Auslegung der göttlichen Wesenheit' wird auch in *De divina substantia* formuliert; I.2.2, I, 6a: „Quamvis autem hoc ita sit, necessarium nobis est aliquo modo explicare Dei essentiam et naturam, ut possimus illum ab aliis rebus distinguere et singularem aliquem ejus conceptum formare, ratione cujus ei singularis veneratio debetur: ac denique, ut ejus proprietates et perfectiones, quatenus aliquo modo innotescere possunt, explicare valeamus“ vgl. D. Schlüter, 'Aseitität', *HWPPh*, I, 537-538, hier 538.

⁹³ *De divina substantia*, I.2, I, 5b-8a.

⁹⁴ *De divina substantia* I.2.3, I, 6a; *DM* 29.3.11, XXVI, 51a.

göttlichen Wesenheit selbst sein. Das ist sowohl in der Wirklichkeit als auch im Denken ausgeschlossen. In der Wirklichkeit (*secundum rem*) kann die Existenz der Wesenheit Gottes nicht „als aus ihr resultierend“ zukommen, denn ein reales Resultat impliziert Wirkursächlichkeit, die innerhalb Gottes nicht gedacht werden kann. Auch gedanklich (*secundum rationem*) kann die Existenz nicht Resultat der Wesenheit sein, denn ein Resultat setzt ein Früheres voraus, das als solches sich auch früher im aktuellen Sein befindet. Es wäre kontradiktorisch, wenn die Wesenheit Gottes sich so zu seiner Existenz verhielte, denn als aktuelle Entität enthält sie schon das reale Sein. Die Existenz Gottes kann somit nicht als aus der göttlichen Natur fließend (*ut fluens a natura divina*) gedacht werden.

Das erste Ergebnis ist also, daß das *Sein* die göttliche Wesenheit konstituiert.⁹⁵ Suárez beruft sich unter anderen auf Thomas von Aquin, dem zufolge der Name 'der ist (*Qui est*, nach Ex 3,14)' die Bezeichnung ist, welche Gott im eigentlichsten Sinn zukommt.⁹⁶ Dabei hat Suárez den Gedanken einer *causa sui* ausführlicher noch als in den *Disputationes metaphysicae* ausgeschlossen.⁹⁷ Er hätte im Prinzip den cartesischen Schritt gesetzt, wenn er die Wesenheit Gottes als die Ursache für die notwendige Existenz Gottes interpretiert hätte. Die Existenz *konstituiert* aber ihm zufolge die Wesenheit Gottes. Daran ist festzuhalten, auch wenn die suaresischen Gedankengänge im übrigen gewisse 'Einladungen' zum Gedanken der *causa sui* enthalten mögen.⁹⁸

Suárez bestimmt die mit dem Sein identische Wesenheit Gottes in fünf Schritten näher. (1) Der erste Schritt besagt, daß das göttliche Sein substanzhaft und in dieser Gattung wesentlich vollendet ist. Daraus folge, daß Gott wesentlich eine vollendete Substanz sei.⁹⁹ Dabei weist Suárez, wie die theologische Tradition vor ihm, den Gedanken ab, daß Gott durch Akzidenzien oder etwas anderes von Ihm

⁹⁵ *De divina substantia* 1.2.4-6, I, 6a-7a; vgl. *DM* 30.12.22, XXVI, 148a: „... potissimum praedicatum essentiale divinae naturae est ipsum actualiter existere ab intrinseco necessarium ...“.

⁹⁶ Thomas von Aquin, *S. Theol.* I, q. 14, art. 11; Suárez, *De divina substantia* 1.3.1-2, I, 8a-b. Unter 'Sein' sei nicht das allen Dingen (analog) gemeinsame Sein, sondern das eigene und singulare Sein zu verstehen, das jede Vollkommenheit des Seins (*essendi*) in sich schließe. Vgl. etwa *DM* 30.4.32, XXVI, 85a.

⁹⁷ *DM* 28.1.7, XXVI, 3a: „Nam quod dicitur ex se vel a se esse, licet positivum esse videatur, tamen solam negationem addit ipsi enti, nam ens non potest esse a se per positivam originem et emanationem; dicitur ergo esse a se, quatenus, sine emanatione ab alio, habet esse, per quam negationem nos declaramus positivam et simplicem perfectionem illius entis, quod ita in se et essentia sua claudit ipsum existere, ut a nullo illud recipiat, quam perfectionem non habet illud ens, quod esse non habet, nisi illud ab alio accipiat“ vgl. 1.5.40, XXV, 49a: „... est [sc. Deus] simpliciter ens necessarium et actu existens, cujus existendi necessitas non per efficientem causam, sed per negationem efficientis causae consideratur“.

⁹⁸ Vgl. schon E. Gilson, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, [1930], 5. Aufl. Paris 1984, 225: „En outre, Caterus cite au cours de sa discussion un curieux texte de Suarez, dont il déclare d'ailleurs n'être pas satisfait, et qui, sans contenir la doctrine même de Descartes, invite à penser que l'élève de La Flèche pourrait bien avoir trouvé dans l'enseignement de ses professeurs quelques invitations à suivre la voie où nous le trouvons désormais engagé“. J.-L. Marion hat in eindrucksvoller Art und Weise Suárez als partiellen Vorläufer des Descartes dargestellt; *Prisme métaphysique*, 273-275; ders., 'Entre analogie et principe de raison: la *causa sui*', in: J.-M. Beyssade/J.-L. Marion (Hg.), *Descartes. Objecter et répondre*, Paris 1994, 305-334, bes. 319-324 (vgl. 'La *causa sui. Responsiones I et IV*', in ders., *Questions cartésiennes II. Sur l'ego et sur Dieu*, Paris 1996, 143-182, bes. 161-167). Dennoch scheint auch er (trotz der Interpretation in *Prisme métaphysique*, 274) keinen Text zu zitieren, in dem Suárez die göttliche *Wesenheit* als Ursache für die Existenz Gottes betrachtet.

⁹⁹ *De divina substantia* 1.3.4, I, 9a.

Verschiedenes subsistiere.¹⁰⁰ Die Substantialität geht mit der Aseitität einher. Suárez definiert die Substanz als „ein Seiendes, das so durch sich selbst ist, daß es nicht durch ein bestimmtes Subjekt unterhalten zu werden braucht“.¹⁰¹ Diese Definition der Substanz kann ihrer buchstäblichen Bedeutung nach nur von dem *ens a se* ausgesagt werden. (2) Zweitens sei die Substanz Gottes nicht körperlich, sondern geistig, und dasselbe gelte von dem göttlichen Sein.¹⁰² (3) Die dritte Bestimmung besagt, daß Gott wesentlich lebendig, und sein Sein ein substanzielles Leben sei.¹⁰³ (4) Diese Lebendigkeit Gottes lasse sich viertens als das reinste intellektuelle Leben bestimmen.¹⁰⁴ Ein Teil der thomistischen Tradition hat die Intellektualität Gottes als die eigentlich konstituierende Grundeigenschaft Gottes betrachtet. Johannes a Sancto Thoma († 1644) teilt auch Suárez und einige andere Jesuiten der Gruppe von Autoren zu, welche behauptet, die Wesenheit Gottes bestehe *nicht* im Sein selbst und in der *substantia a se*, sondern in der Intellektualität.¹⁰⁵ Diese Interpretation ist ein Mißverständnis, insofern Suárez die Konstitution der göttlichen Wesenheit durch

¹⁰⁰ *De divina substantia* 1.3.4, I, 9b: „Deus enim proprie non substat, vel accidentibus, vel alicui rei a se aliquo modo distinctae, sicut substat potest omnis substantia creata“. Suárez scheint hier zwar der damals geläufigen Auffassung zu widersprechen, wonach Gott nicht zu der Gattung der Substanz gehört: „Esse divinum substantiale est, et in eo genere completum essentialiter“ ((I, 9a; hervorgehoben von A.G.). Demgegenüber steht die thomanische Aussage: „... Deus non est in genere substantiae“ *S. Theol.* I, q. 3, art. 5, ad 1. Aber Thomas versteht ebenda unter Substanz eine Essenz, die zwar *per se* ist, deren Sein aber nicht zur Wesenheit gehört, also nur die geschaffene Substanz. Suárez definiert (ebd., 9b) die Substanz ausschließlich durch *per se* Sein. In den *Disputationes metaphysicae* hat Suárez eine Zusammensetzung aus Genus und Differenz in Gott negiert und behauptet, Gott sei zwar im eigentlichen Sinn Substanz, aber gemäß einer analogen Übereinstimmung, die bestimmte Kategorien mit Gott haben; 30.4.28-33, XXVI, 83b-85b; 30.14.2, XXVI, 165b (als Vertreter der Auffassung, daß Gott zur Kategorie der Substanz zu rechnen sei, erwähnt Suárez in *DM* 30.4.28 in erster Linie die spätmittelalterliche Theologen Gregor von Rimini, Gabriel Biel, Marsilius von Inghen, Robert Holcot, und nicht Aristoteles). Vgl. über die Anwendung des Substanzbegriffs auf Gott: Marion, *Prisme métaphysique*, 231-238.

¹⁰¹ *De divina substantia* 1.3.4, I, 9b: „Sed substantia dicitur ens, quod ita per se est, ut non indigeat sustentari ab aliquo subjecto“. Unabhängig Suárez nach dem Wort *subjecto* nicht zuffügt „in quo est“ bezeichnet die Definition die Inadäquatheit schlechthin, so daß sie inhaltlich mit der cartesischen übereinstimmt (*Principia philosophiae*, I, § 51; AT VIII-1, 24,21-25). Zwar klingt die Formulierung bei Eustache de St. Paul ähnlich wie bei Suárez: „... illa [sc. substantia] nullo, hoc [sc. accidens] vero semper aliquo subjecto indigeat in quo existat, et quo sublato pereat necesse est“ (*Summa philosophica quadripartita*, II, 4, Paris 1609, 91, zitiert nach E. Gilson, *Index scolastico-cartésien*, 2. Aufl. Paris 1979, 277; Nr. 429), aber der cartesische und auf Spinoza hingehende Schluß, daß allein Gott in eigentlichem Sinne Substanz ist, wird doch nur nahegelegt durch den suaresischen Text „non indigeat [substantia] sustentari ab aliquo subjecto“ ohne die nähere Bestimmung „in quo existat“.

¹⁰² *De divina substantia*, 1.3.5-10, I, 9b-11a, hier 1.3.5, 9b.

¹⁰³ *De divina substantia* 1.3.11, I, 11a-b, hier 11a.

¹⁰⁴ *De divina substantia* 1.3.13, I, 11b-12a, hier u.a. 12a: „Hoc ergo praedicatum plane pertinet ad essentialem constitutionem (nostro modo loquendo) divinae essentiae“.

¹⁰⁵ Johannes a S. Thoma, *Cursus theologicus*, [1637], II, Disp. 16, art. 2, Paris/Tournai/Roma 1934, 336b: Über den damaligen Stand der Diskussion: „Nam quidam diverse inter se sentiunt circa constitutum naturae divinae, an debeat constitui per ipsum esse et substantiam a se, an per rationem et conceptum intellectualitatis“. Suárez gehöre nicht zu den „multi auctores, qui divinam naturam dicunt constitui per ipsum esse seu substantiam a se ...“ (337a), sondern zur zweiten Gruppe. Innerhalb derer werde nun aber unterschiedlich über die Frage gedacht, ob die göttliche Natur in der Intellektualität als Wurzel oder 'erstem Akt', oder aber in dem ultimen, zweiten Akt besteht. Letztere Auffassung habe die meisten Vertreter gefunden, wie „communitur Thomistae hoc tempore“ und auch etwa Suárez: „Eandem [sententiam] sequitur Pater Suarez (disp. 30 metaph. sect. 15, n. 14), ubi citat Ferrariensem (I *Contra Gent.* c. 50)“ (337b). Vgl. Suárez, *DM* 30.15.14-15, XXVI, 173b-174b, hier 174a: „... ergo actualis scientia per essentiam est veluti ultimum constitutum divinae naturae“ 174b: „Sic igitur scire Dei formalissime constituit et quasi specificat ejus essentiam“.

das göttliche Wissen nicht alternativ gegen die Bestimmung durch das Sein und die Aseität gewendet hat. Dieses Mißverständnis des Johannes a Sancto Thoma ist wohl dadurch zu erklären, daß ihm beim Schreiben der Disputation „über das göttliche Wissen an sich“ nicht der ganze Suárez, sondern nur das entsprechende Kapitel der *Disputationes metaphysicae* über das göttliche Wissen gegenwärtig war. (5) Daß das göttliche Wissen bei Suárez nicht die exklusive Bedeutung hat, die Johannes a Sancto Thoma ihm beimißt, zeigt auch die fünfte und letzte Bemerkung: Die erwähnten Prädikate (gemeint sind wohl Geistigkeit, Lebendigkeit und Intellektualität) kommen auch den Geschöpfen zu. Insofern sind sie nicht dazu geeignet, die Natur Gottes zu erklären, die ja vom Geschöpf wesentlich unterschieden ist.

um sei eine letzte Bestimmung (*ultimum determinans*) erforderlich, welche die besondere Art und Weise angibt, in der diese Prädikate Gott zukommen.¹⁰⁶ Diese könne in verschiedenen Begriffen ausgedrückt werden, und zwar an erster Stelle durch die Aseität. Wenn Gott lebendiger, intellektueller Geist genannt wird, so müsse gedacht werden, daß in jedem dieser Begriffe *quasi transcendentaliter* die grundlegende Bestimmung des *a se vel intrinseca et absoluta necessitate* Seins beschlossen liege.¹⁰⁷ Als zweite Möglichkeit einer letzten Bestimmung des singularen Modus, in dem Gott die genannten Prädikate besitzt, erscheint der negative Ausdruck *per essentiam*, der im Grunde nur eine Präzisierung des Begriffs der Aseität ist: Gott besitzt jede Vollkommenheit ausschließlich aufgrund seiner Wesenheit, also ohne Bewirkung von außen und von innen her.¹⁰⁸ Die dritte Möglichkeit einer letzten Bestimmung ist komparativer Art und besagt, daß Gott durch das *vollkommenste* intellektuelle Leben lebendig ist. Dieser Bestimmung entspricht dem Anselmischen und negativen Begriff Gottes als *aliquid quo nihil majus excogitari potest*.¹⁰⁹

Die Ausführungen in *De divina substantia* behaupten in deutlicher Weise die Priorität der Aseität (d.h. die nicht *ab alio* herkommende, sondern in der Wesenheit Gottes enthaltene Existenz) als erste Bestimmung der Wesenheit Gottes. Aus der Aseität folgt die Substantialität (1), und die Aseität qualifiziert als quasi transzendente Bestimmung die weiteren Prädikate der Geistigkeit (2), Lebendigkeit (3) und

¹⁰⁶ *De divina substantia* 1.3.15, I, 12a-b: „Dico ultimo, ad complendam aliquam descriptionem quidditatis Dei, addendum esse aliquid quo denotetur peculiaris, singularis et excellens modus, quo haec omnia habet. Hoc quidem etiam continet doctrinam fidei et per se satis evidentem, quia illa praedicata ex se communia sunt creaturis; unde nisi amplius determinentur, non declarant naturam Dei, quam constat secundum fidem esse essentialiter diversum ab omni natura creata“.

¹⁰⁷ *De divina substantia* 1.3.15, I, 12b: „Haec autem ultimum determinans haec omnia ad propriam Dei naturam, potest variis modis explicari. Primo, ut haec omnia praedicata quae in hoc capite numeravimus, determinent *ens illud per se necessarium*, quod primo et secundo capite demonstravimus esse Deum essentialiter, sic enim cum dicitur Deus Spiritus vivens, intellectualis, in singulis subintelligendum est quasi transcendentaliter includi particulam illam *a se vel intrinseca et absoluta necessitate*“.

¹⁰⁸ *De divina substantia* 1.3.16, I, 12b: „Aliter ego hoc ipso explicui dicta sectione decima quarta, Metaphys., addendo particulam *per essentiam*, quae declarat singularem modum habendi illam omnem perfectionem ex vi solius essentiae, id est, sine efficientia alterius et sine efficientia intrinseca, seu adjectione alicujus accidentis. In omnibus autem his modis ... cum pervenimus ad concludendum descriptionem Dei, semper utimur negatione aliqua ...“.

¹⁰⁹ *De divina substantia* 1.3.17, I, 12b-13a, hier 12b: „Aliter potest etiam illa determinatio fieri per quandam comparisonem ad alias res, quae talia praedicata participant aliquo modo, et sic dixi in dicta sectione 14 Deum esse viventem intellectuali vita perfectissima. Tamen etiam hac comparatione sine aliqua negatione explicare non possumus. Sicut Anselmus in Prosolog. [sic] dicit: *Deum esse aliquid quo nihil majus excogitari potest*, hoc autem ipsum per duas negationes declarat in cap. 15. dicens: *Ergo Domine non solum es, quo majus excogitari nequit, sed es quiddam majus quam cogitari possit*“.

Intellektualität (4). Insofern Suárez hier dem Sein Gottes zentrale Bedeutung beimißt, geht er in thomistischen Bahnen (der Name *Qui est*, nach Ex 3,14). Die Unendlichkeit fehlt bezeichnenderweise im Kreis der die göttliche Wesenheit konstituierenden Begriffe. Daß Suárez hier einen anderen Weg geht als Duns Scotus, ist auch schon im frühen 17. Jahrhundert festgestellt worden.¹¹⁰

Warum hat Suárez in den Einteilungen des Seienden dennoch die Einteilung in unendliches und endliches vorangestellt, sogar bis in den Titel der 28. Disputation? Wie kann der Begriff des Unendlichen in seiner Wesensumschreibung Gottes fehlen, wenn doch „die erste und wesentlichste Einteilung des Seienden die in endliches Seiendes und in das der Wesenheit oder dem Begriff des Seienden nach Unendliche“ sein soll?¹¹¹ Suárez kann durchaus argumentieren aufgrund der scotischen Einsicht, daß „die durch Endliches und Unendliches bezeichneten *modi* durch sich selbst und formal den Sachgehalt des Seienden oder die Wesenheit als solche determinieren, weil jede reale Wesenheit, eben da sie die Realität wesentlich in sich schließt, innerlich und wesentlich sowohl eine gewisse wesentliche Vollkommenheit als auch einen Modus oder Grad derselben Vollkommenheit fordert“.¹¹² Warum verbindet Suárez mit dieser Auffassung nicht die Priorität der Unendlichkeit in der Gotteslehre?

Der suaresische Text legt auf diese Frage die Antwort nahe, daß die Unendlichkeit in einem von den Wirkungen ausgehenden Argumentationsweg weniger evident erkennbar sei als die Unabhängigkeit und Aseitität Gottes und daher in der Gotteslehre nicht voranstehen könne. Warum wird die Einteilung des Seienden dennoch vorzugsweise die in unendliches und endliches Seiende genannt? Suárez gibt selbst einen Hinweis: „Vielleicht wird diese Einteilung des Seienden deshalb von vielen unter diesen Begriffen [sc. ‘unendlich’ und ‘endlich’] behandelt, weil durch diese deutlicher angegeben wird, daß die zwei Glieder am meisten auseinanderstehen und primär

¹¹⁰ Der Franziskanertheologe Theodor Smising († 1626) hat sich die Frage gestellt, ob die Unendlichkeit die Wesenheit Gottes konstituiert oder aber ein Attribut oder innerlicher Modus der Gottheit ist. Die erste Auffassung werde manchmal Duns Scotus zugeschrieben, aber Smising zufolge nicht zu Recht. Die zweite Auffassung vertrete Suárez, der die Unendlichkeit für ein göttliches Attribut hält, diese also nicht als eigentlichen ersten und die Wesenheit Gottes konstituierenden Sachgehalt betrachtet. *Disputationes theologicae*, I, De Deo uno, Antwerpen 1627, 70a (=Tract. II, Disp. 2, q. 1, n. 22): „Ad Primum quidam sentiunt infinitatem esse de quidditate Dei tanquam propriam ac primam rationem eius constitutivam, Ita *Argentin. Prolog. q. 1 et Toletan. ibid. q. 6. a. 2. et favet Scotus* ut quidam *Scotistae* existimarunt prout retuli *Tract. 1 disp. 2. q. 1 n. 11. adduxi loca Scoti*, in quibus tamen, ut ostendi *ibid. n. 50. ad ult. principale*, id minime intendit *Scotus*, et eius sententia hac fere clarissima est, locis statim allegandis. Secunda sententia est recentiorum, qui censent infinitatem esse attributum Dei, ut patet in *Suario 1. p. lib. 2. de attributis* ubi infinitatem recenset inter attributa Dei negativa: tamen quia plerique ex his recentioribus tenent attributa esse de quidditate Dei, censent idem de infinitate, licet dicant non esse de primo et formalissimo eius conceptu nostro intelligendi modo, sicut substantia, spiritus, vivens, sunt de quidditate Dei, sed a nobis infinitatem tanquam proprietatem Dei concipi“.

¹¹¹ *DM* 28 prologus, XXVI, 1a: „Diximus autem in superioribus, disp. 4, sect. 4 [*lege*: 8] primam et maxime essentialem divisionem entis esse in finitum et infinitum secundum essentialiam seu in ratione entis, quod solum est proprie et simpliciter infinitum ...“.

¹¹² *DM* 4.8.10, XXV, 140a: „Hanc assertionem [daß die Einteilung in Unendliches und Endliches im Hinblick auf das eingeteilte Seiende früher ist als die Einteilung in Eines und Vieles] probat sufficienter fundamentum adductum in favorem Scoti [sc. in 4.8.1, XXV, 137a-b], quia modi significati per finitum et infinitum sunt per se ac formaliter determinantes rationem entis, seu essentiae ut sic; omnis enim essentia realis, hoc ipso quod realitatem essentialiter includit, intrinsece et essentialiter postulat et perfectionem aliquam essentialem, et modum seu gradum talis perfectionis“.

verschieden sind, und daher vor allen Dingen zu trennen und unterscheiden sind, obwohl es für uns irgendwie schwieriger ist, sie zu beweisen ...".¹¹³ Dieses Argument ist nicht nur zu unsicher (*fortasse*), um ein tiefgehendes Motiv der suaresischen Gotteslehre reflektieren zu können, es ist zudem im voraus von Suárez widerlegt worden. In der vierten Disputation hat er gerade unter dem Gesichtspunkt der Distanz drei andere Einteilungen mit derjenigen in unendliches und endliches Seiende auf gleiche Ebene gesetzt.¹¹⁴ Indem es in allen äquivalenten Einteilungen also um dieselbe Distanz geht, erscheint der Vorzug der Einteilung in endliches und unendliches Seiendes als unwirklich. Die Einteilungen des Seienden geben somit ein klares Beispiel der berüchtigten Beweglichkeit von Suárez. Er macht den Eindruck, scotisch zu denken, lehrt aber nicht die scotische Priorität der Unendlichkeit als Eigenschaft Gottes.

Die spätere Tradition niederländischer Metaphysik und Theologie stimmt insofern mit Suárez überein, als sie der Unendlichkeit oftmals keine spezielle Bedeutung zuschreibt. Das kann auch dort geschehen, wo von einer disjunktiven Einteilung des Seienden ausgegangen wird. Die *Institutiones metaphysicae* des Franco Burgersdijk, zum Beispiel, enthalten ein Kapitel über die Einteilungen des Seienden. Die Einteilung in *ens a se* und *ens ab alio* erscheint als erste, und die in *ens infinitum* und *ens finitum* als letzte.¹¹⁵ Ähnlich geht noch Gerard de Vries in seiner Ontologie vor, indem er die *affectiones rerum disjunctae* mit der Disjunktion *independentia-dependentia* beginnen und mit dem Gegensatz zwischen *infinitum* und *finitum* abschließen läßt.¹¹⁶

In mehreren Versuchen zur Umschreibung der göttlichen Wesenheit wird der Begriff der Unendlichkeit nicht genannt, spielt aber die Aseitität im Sinne der Unabhängigkeit eine wichtige Rolle. Daniel Voet hält die Geistigkeit (*spiritualitas*), Unabhängigkeit (*independentia*) und die Notwendigkeit des Existierens (*necessitas existendi*) zusammen für den konstitutiven Begriff der göttlichen Wesenheit.¹¹⁷ Die Unendlichkeit ist, als Unendlichkeit der Vollkommenheit, erst danach wichtig als Attribut, aufgrund dessen Gott alle Vollkommenheit schlechthin in sich enthält; sie wird von der Unabhängigkeit Gottes abgeleitet.¹¹⁸ Gerard de Vries hält die Unabhängigkeit für den

¹¹³ DM 28.1.17, XXVI, 6b: „Et fortasse ideo sub his terminis a multis traditur haec divisio, quia per illos apertius significatur, illa duo membra esse maxima distantia ac primo diversa, ideoque ante omnia esse separanda ac distinguenda, quamvis alioqui difficilior sit quoad nos illa probare aut demonstrare ...“. Vgl. 28.1.20, XXVI, 8a: „... respondetur, hanc divisionem non assignari ut notioem nobis, sed ut primam in se, id est, ut declarantem summam distantiam unius entis; et ideo, licet nonnihil difficultatis habeat, necessarium fuit, eam ante alias praemittere, et variis modis declarare“.

¹¹⁴ DM 4.8.8-9, XXV, 139b: „... multo magis distant inter se ens finitum et infinitum, quam unitas per se et per accidens ut sic; ergo in hoc sensu illa divisio est prior, utpote declarans summam atque primariam diversitatem seu distantiam. Ex quo infero, idem iudicium ferendum esse de divisione entis in increatum et creatum, et in ens per essentiam et per participationem, vel in purum actum, et ens potentiale aliquo modo; omnes enim hae divisiones in re coincidunt, et sub diversis conceptibus negativis seu connotativis, declarant eandem entis partitionem et diversitatem“.

¹¹⁵ F. Burgersdijk, *Institutiones metaphysicae*, 243-247: De distributione Entis in Deum et Creatorem, et aliis aequivalentibus.

¹¹⁶ G. de Vries, *De catholicis rerum attributis determinationes ontologicae*, [1687], ed. G. van Irhoven, Utrecht 1738, 48-49 bzw. 89-90. Schon P. Voet hat die Priorität der Disjunktion *independens - dependens* angenommen; *Prima philosophia reformata*, 331.

¹¹⁷ D. Voet, *Compendium pneumaticae*, ed. G. Voetius, Utrecht 1651, 21-22 (= ders., *Initia primae philosophiae, sive compendium metaphysico-pneumaticum*, ed. G. de Vries, Utrecht 1681, 96).

¹¹⁸ D. Voet, *Compendium pneumaticae*, 25: „Infinitas perfectionis est attributum Dei, cujus ratione

grundlegenden Begriff der göttlichen Wesenheit. Der Begriff des unendlich vollkommenen Seienden reiche als konstitutiver Begriff deshalb nicht aus, weil er an sich noch nicht angebe, wodurch sich das Vollkommene vom Unvollkommenen unterscheidet, nämlich durch Unabhängigkeit. Zudem bezeichne der Begriff der Vollkommenheit nicht die Wesenheit selbst, sondern die Attribute eines Dinges.¹¹⁹ Zusammen mit dem zweiten Merkmal der Geistigkeit lautet die Umschreibung der göttlichen Wesenheit daher: *Deus est Spiritus Independens*.¹²⁰ Nach Petrus van Mastricht ist der vollkommenste Gottesbegriff der des *Spiritus a seipso vivens*.¹²¹ Wenn er Gott *ens absolute primum* nennt,¹²² bringt er damit die Unabhängigkeit von jeder Ursache zum Ausdruck.¹²³ In dieser Aseität, Unabhängigkeit und Erstheit gründen die Attribute Gottes.¹²⁴ Die scotische Bestimmung Gottes als des Unendlichen erscheint ihm den Anspruch einer 'Definition' Gottes zu erheben, der abgelehnt wird.¹²⁵ Campegius Vitringa nennt die Erstheit oder Aseität die erste Eigenschaft Gottes, wobei für ihn die Eigenschaften als 'erste' gelten, die den menschlichen Unvollkommenheiten direkt entgegengesetzt sind.¹²⁶ Bei diesen Autoren gilt nicht wie bei Duns Scotus die Unendlichkeit als grundlegende Wesensbezeichnung Gottes. Darin, sowie in der Bedeutung, welche die Unabhängigkeit Gottes bei ihnen hat, stimmen sie mehr mit Suárez überein. Doch ist nach Melchior Leydekker die Unendlichkeit, freilich als unendliche Vollkommenheit, in der ersten Umschreibung Gottes enthalten: *ens infinite perfectum*.¹²⁷

omnes omnino perfectiones in se continet. Hanc Deo competere ex ejusdem probari poterit Independentia" (Vgl. *Initia primae philosophiae*, 98).

¹¹⁹ G. de Vries, *Exercitationes rationales de Deo, divinisque perfectionibus*, 2. Aufl. Utrecht 1695, 35-44; hier 36, 53.

¹²⁰ G. de Vries, *Exercitationes*, 39.

¹²¹ P. van Mastricht, *Gangraena*, 227: „... quasi balbutiendo nobiscum, seipsum [Deus] describit: *Spiritum a seipso viventem*, Joh IV, 24, collat. cum Cap. V, 26. Hic enim conceptus perfectissimus est, quem de Deo et essentia Dei habere possumus, quippe per quem Dei Essentia, quasi in perfectissima entis specie constituta, velut ultimo completa concipitur. Ut habet Amesius Medul. Lib. I, Cap. IV, § 33”.

¹²² P. van Mastricht, *Theoretico-practica theologia*, 5. Aufl. Utrecht 1724, 66a, 78b, 118a.

¹²³ P. van Mastricht, *Theoretico-practica theologia*, 80a, im „Theorema secundum de ipsa Dei essentia seu independentia”: „... *ens*, scil. quod non sit ab alio quovis, seu, quod sit *absolute primum*, seu penitus independens, ab alia quavis causa priore, h.e. *efficiente*, a qua fit; *materiali*, ex qua fuerit efformatus; *formali*, per quam fit, quod est, et *finali*, in quem sit destinatus”.

¹²⁴ *Theoretico-practica theologia*, 80b: „... omnia Dei attributa, in hac *aseitate*, independentia, et primate fundari ...”: nämlich die *unitas*, *immutabilitas*, *infinitas*, *simplicitas*, *vita*, *intellectus*, *voluntas* und *omnipotentia*.

¹²⁵ *Theoretico-practica theologia*, 78b: „Joh. Scotus, cum suis Scotistis, quia existimat, nos conceptum habere posse, entis infinitum perfecti, et eum etiam, verbis repraesentari posse; affirmat [sc. Deum proprie definiri posse]”.

¹²⁶ M. Vitringa, *Doctrina christianae religionis, per aphorismos summatim descripta, editio sexta*, ... Campegii Vitringa, I, Arnheim 1761, 141: „Menti vero de *Divinis Perfectionibus*, quae plurimae, et variae sunt, cogitanti, illae omnium primo observantur, quae imperfectionibus, quarum sibi conscii sunt homines, directe sunt oppositae ...” 142: „Inter has prima omnium est *Primitas*, sive *Aseititas* Dei, qua a nobis concipitur, ut Spiritus sufficientissimus, qui *vitam habet in se ipso*: hoc est, necessario, et vi perfectionis suae naturae existit ...”.

¹²⁷ Vgl. M. Leydekker, *Fax veritatis*, 127: „Conceptus primus de Deo non est, quod sit infinita cogitatio, sed quod sit *ens infinite perfectum* ...”.

4. Ertrag

Thomas von Aquin hat die Washeit des materiellen Dinges als das ersterkannte Objekt des menschlichen Verstandes betrachtet, von der aus der Verstand zur Erkenntnis Gottes aufsteigen muß (diese These ist bei ihm grundlegender als die gelegentlich vertretene Auffassung, daß das Sein ersterkanntes Objekt des Verstandes sei). Daraus folgert Thomas auch die Unvollkommenheit der menschlichen Erkenntnis von unstofflichen Wesen. Daß Gott von seinen Wirkungen her erkennbar ist, gründet für ihn darin, daß diese eine gewisse Ähnlichkeit mit Gott als ihrer Ursache haben.

Duns Scotus hat zwar zugestimmt, daß *pro statu isto* (nach dem Sündenfall) die Washeit des sinnlichen Dinges das Erstobjekt des menschlichen Verstandes ist, aber er hat anders als Thomas nicht ausgeschlossen, daß das Seiende gemäß der Natur des Verstandes das Ersterkannte ist. Doch hat er mit zunehmender Deutlichkeit gelehrt, daß das Sein in keinem Zustand das natürlich erreichbare Erstobjekt des Verstandes ist. Natürlicherweise *erreichbar* ist ihm zufolge nur das endliche Seiende. Dabei setzt die natürliche Gotteserkenntnis die Erkenntnis der sinnlichen Dinge voraus.

Nach Suárez ist das Seiende adäquates Objekt des Intellektes als eines Vermögens und ist das materielle Einzelding (nicht dessen Wesenheit) das proportionierte Objekt des Verstandes in dessen natürlichem Zustand. Suárez hat nicht Scotus' Auffassung übernommen, daß das Sein in keinem Zustand des Verstandes natürlicherweise erreichbar sei. In der Metaphysik behandelt Suárez die Gotteslehre auf der begrifflichen Ebene des abstrahierten Seinsbegriffs, wobei er daran festhalten will, daß Gott nur aus den Wirkungen und nicht so, wie er in sich selbst ist, natürlicherweise erkennbar ist. Eine unmittelbare Gotteserkenntnis hat auch die niederländische Philosophie meistens abgelehnt. Vielmehr betrachtet G. Voetius die Sinne als notwendiges Mittel zur Erkenntnis Gottes.

Suárez hält, anders als Duns Scotus, nicht die Unendlichkeit, sondern—wie bei einer Argumentation aus den Wirkungen naheliegt—die Aseitität für die grundlegende Bezeichnung Gottes (mit Duns Scotus stimmt er allerdings in der Bestimmung der Unendlichkeit als Vollkommenheit überein). Das erhellt auch aus Suárez' Konstruktion der Einteilungen des Seienden (*DM* 28). Im Traktat *De divina substantia* hat Suárez der Wesenheit Gottes eine besondere Erörterung gewidmet. Dort behauptet er, daß die Wesenheit Gottes durch das Sein (und zwar—den Gedanken der *causa sui* ablehnend—nicht als aus der Wesenheit fließendes Sein) konstituiert werde, das er sodann näher als substantielles, geistiges, lebendiges und rein intellektuell lebendiges Sein umschreibt. Auch hier hat die Aseitität (das innere notwendige, nicht *ab alio* herkommende Sein) grundlegende Bedeutung. Auch in der späteren niederländischen Philosophie und Theologie ist die Unendlichkeit augenscheinlich nur selten als grundlegende Bezeichnung Gottes betrachtet worden.

KAPITEL III

KAUSALARGUMENTATION UND ERKENNBARKEIT GOTTES IM GOTTESBEWEIS

1. Einleitung

Der von Suárez in der 29. Disputation entwickelte Gottesbeweis besteht aus drei Schritten.¹ Im ersten Schritt (*sectio* 1) wird die Existenz eines ungeschaffenen Seienden kausal bewiesen. Weil dadurch aber nach Suárez noch nicht die Einzigkeit dieses Seienden erwiesen ist, hat ein zweiter Schritt (*sectio* 2) zu zeigen, daß es nur ein einziges ungeschaffenes Seiendes gibt. Dieser Beweis ist ein teleologischer und sei insofern von beschränkter Gültigkeit, als er nicht von allen Seienden überhaupt, sondern nur von den uns bekannten Seienden ausgehen kann. Darum wird dieser Beweis *a posteriori* in einem letzten Schritt (*sectio* 3) von einem Argument *a priori* ergänzt, das, von der schon *a posteriori* erreichten Erkenntnis des *ens necessarium et a se* ausgehend, die Einzigkeit des ungeschaffenen Seienden beweist. An diesem suaresischen Gottesbeweis interessiert im Rahmen dieser Untersuchung erstens die Art und Weise, in der er kausal argumentiert und, zweitens, welche Auffassung von der Erkennbarkeit Gottes in ihm zum Ausdruck gebracht wird.

¹ Die Rede von suaresischen Gottesbeweisen—im Plural—ist mißverständlich, weil keines ihrer Momente für sich zum Beweis reicht. So noch J. Leiwesmeier, *Die Gotteslehre bei Franz Suárez*, Paderborn 1938, 25-64, obwohl er Suárez nicht mißverstanden hat: „So können wir bei Suarez eigentlich nur von *einem* Beweis sprechen, der sich in verschiedenen Stufen aufbaut“ (26). Vgl. zum suaresischen Gottesbeweis: C. Werner, *Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte*, I, Regensburg 1889, 398-408; L. Mahieu, *François Suarez. Sa philosophie et les rapports qu'elle a avec sa théologie*, Paris 1921, 189-201; A. Breuer, *Der Gottesbeweis bei Thomas und Suarez. Der wissenschaftliche Gottesbeweis auf der Grundlage von Potenz- und Akverhältnis oder Abhängigkeitsverhältnis*, Freiburg 1929, bes. 10-12, 18-20, 26-33, 37-38, 43-44; J.P. Doyle, *The Metaphysical Nature of the Proof for God's Existence According to Francis Suarez, S.J.*, unveröffentlichte Dissertation, University of Toronto, 1966; ders., 'The Suaresian Proof for God's Existence', in: L.J. Thro (Hg.), *History of Philosophy in the Making*, Washington 1982, 105-117; J. Rohls, *Theologie und Metaphysik. Der ontologische Gottesbeweis und seine Kritiker*, Gütersloh 1987, 192-194; H.A. Krop, 'Natural Knowledge of God in Neo-Aristotelianism. The Reception of Suárez's Version of the Ontological Argument in Early Seventeenth Century Leiden', in: E.P. Bos/H.A. Krop (Hg.), *Franco Burgersdijk (1590-1635). Neo-Aristotelianism in Leiden*, Amsterdam/Atlanta 1993, 67-82, hier 68-76.

2. Der Kausalbeweis für das ungeschaffene Seiende

2.1 Die Ablehnung physischer Beweise

Der erste Abschnitt wird von der Frage geleitet, „ob mit einem physischen oder metaphysischen Grund bewiesen werden kann, daß ein ungeschaffenes Seiendes existiert“.² Auf die Problematik, die mit dem Einsatz bei einem ungeschaffenen Seienden einher geht, ist später zurückzukommen. Wichtig ist zunächst, daß Suárez sich für den metaphysischen Grund entscheidet und physische Beweise ablehnt.

Erstens scheidet ihm zufolge das Argument aus der Bewegung (die *prima via* des Thomas von Aquin) aus. Denn die aristotelische Prämisse, ‘alles, was bewegt wird, wird von einem anderen bewegt’, sei aufgrund der angeblichen Selbstbewegung vieler Dinge unsicher.³ Dieses suaresische Argument beruht auf Einsichten scholastischer Physik und wird nur kurz erwähnt. Zum Teil ist die spätere Tradition mit Suárez derselben Auffassung.⁴ Zweitens beweise das erwähnte Prinzip, obwohl es an sich wahrscheinlich sei, nach Suárez zu wenig, weil es nicht die Unstofflichkeit des Himmelsbewegers zeigen könne.⁵

Das zweite physische Argument geht von der vernünftigen Seele und ihrer Tätigkeit aus, weil kein einziges Ding Gott ähnlicher sei und von ihm unmittelbarer abhängen als die menschliche Seele. Dieser Beweis ist deshalb physisch, weil die Seele zwar unstofflich, aber dennoch die Form der Materie und in ihrer Tätigkeit vom Leib abhängig ist.⁶ Ihm fehlt aber eben der Nachweis, daß die Seele eine Ursache hat. Nur wenn eine Ursache der Seele vorausgesetzt wird, kann aus den Vollkommenheiten der Seele auf entsprechende Vollkommenheiten in der Ursache geschlossen werden. Eine solche Argumentation sei aber nicht mehr physisch, sondern metaphysisch, indem sie vom Prinzip ausgeht, daß die Vollkommenheiten der Wirkung in höherem Maße in der Ursache vorhanden sind. Zudem kann auch dieses Argument nicht zeigen, daß Gott im

² So der Titel der ersten *sectio* von *DM* 29, XXVI, 22a: „Utrum esse quoddam ens increatum ratione physica vel metaphysica demonstrari possit“.

³ *DM* 29.1.7, XXVI, 23a.

⁴ Die Möglichkeit der Selbstbewegung bringt etwa den Franziskaner Theodor Smising zu einer Ablehnung der thomanischen *prima via*; *Disputationes theologicae*, I, De Deo uno, Antwerpen 1627, 17a-b. Ähnlich P. Voet, *Theologia naturalis reformata*, 30: „Quod argumentum [quicquid movetur, ab alio movetur], quia varias admittit restrictiones, limitationes, exceptiones; neque ex sensu Aristotelis satis probat esse Deum ...“; D. Voet, *Compendium pneumaticae*, 19: „Prius [argumentum spurium] est Aristotelis ex hoc Effato, quicquid movetur, movetur ab alio ... propterea quod non universaliter hoc verum sit: cum nulla sit ratio cur non aliquid semetipsum movere posset; posito enim esse rei, quidni et poni potest ejusdem operari“ (eine fast identische Formulierung in: ders., *Initia primae philosophiae, sive compendium metaphysico-pneumaticum*, ed. G. de Vries, Utrecht 1681, 94). Anders F. Burgersdijk, der den Beweis eines ersten Bewegers für viel deutlicher als den des *primus effector* gehalten hat, obwohl er selbst zunächst für die Existenz des letzteren argumentiert hat; *Institutiones metaphysicae*, 253.

⁵ *DM* 29.1.8-16, XXVI, 23a-26a.

⁶ *DM* 29.1.18, XXVI, 26b. Auch der Cartesianer Johannes Clauberg hat gemeint, daß die menschliche Seele unmittelbarer als die stofflichen Dinge von Gott abhängig sei; *De cognitione Dei et nostri ... exercitationes centum*, 3.9; *Opera omnia philosophica*, ed. J. Th. Schalbruch, II, Amsterdam 1691 (ND Hildesheim 1968), 598.

absoluten Sinn unstofflich ist, sondern nur, daß er es in der Weise einer menschlichen Seele ist.⁷

Suárez folgert, daß die physischen Beweismittel an sich die Existenz eines ersten ungeschaffenen Seienden nicht beweisen können. Damit hat er nicht prinzipiell jede Physik aus der metaphysischen Theologie scheiden wollen. Ihm zufolge kann die Naturphilosophie der Metaphysik den Weg bereiten und Wirkungen darreichen, von denen her sie argumentieren kann.⁸ Der Gottesbeweis sei jedoch Aufgabe der Metaphysik.⁹

Die Metaphysik müsse vom Prinzip ausgehen, daß alles was wird oder entsteht, durch einen anderen entsteht (*omne quod fit, ab alio fit*).¹⁰ In dieser Art und Weise wird der metaphysische Gottesbeweis zum Beweis aufgrund der Wirkursächlichkeit. Der kausale Charakter dieser Argumentation wird noch dadurch unterstrichen, daß er nicht, wie Duns Scotus,¹¹ die Existenz eines 'unendlichen Seienden', sondern die eines 'ungeschaffenen Seienden', also eines nicht durch Schöpfung verursachten Seienden, zu beweisen versucht.

Die Begriffe *ens a se* und *ens increatum* meinen nach Suárez sachlich dasselbe.¹² Freilich bringt der Begriff des ungeschaffenen Seienden, anders als die Begriffe *ens a se* und *ens ab alio* nicht die Abhängigkeit generell, sondern speziell die Abhängigkeit im Sinne der Schöpfung zum Ausdruck. Doch besteht Suárez darauf, daß die Begriffe *ens a se* und *ens increatum* sich gegenseitig implizieren. Es ist natürlich für den Gottesbeweis wichtig, daß er die Existenz nicht nur eines in einer gewissen speziellen Hinsicht unverursachten Seienden, sondern eines schlechthin unverursachten Seienden zeigt. Deshalb leuchtet die suaresische

⁷ DM 29.1.19, XXVI, 26b-27a. Jacobus Revius schreibt in seinem Kommentar zu Suárez, daß Descartes' Beweis aus der Idee Gottes zu dieser Art physischer Argumentation aus den Tätigkeiten der vernünftigen Seele (*ex operationibus animae rationalis*) gerechnet werden muß (*Suarez repurgatus*, 518-519, hier 518: „Hoc principio [physico] utitur in Metaphysicis D. des Cartes, ubi nova quadam et singulari methodo Dei existentiam demonstraturus, pro fundamento ponit ideam quam mens nostra de Deo habet“). Dagegen spricht, daß Descartes nicht von der Seele und ihren Wirkungen als solchen her argumentiert,—wogegen sich hier Suárez richtet—, sondern von einer in der Seele befindlichen *Idee* ausgeht. Das Kausalverhältnis wird dadurch wesentlich auf eine andere Ebene, nämlich die der Idee und ihrer Ursache, gebracht. Dennoch muß man sicherlich mit Revius davon ausgehen, daß Suárez, der schon einen von der Seele als solcher ausgehenden Gottesbeweis ablehnt, viel weniger noch einen Beweis aus einer in der Seele befindlichen Idee für überzeugend gehalten hätte.

⁸ DM 29.1.19, XXVI, 27a; vgl. 29.1.5-6, 22b-23a; 29.3.32, 58b.

⁹ DM 29.1.3, XXVI, 22a-b; 29.1.6, 23a; 29.1.19, 27a. J. Revius, dem zufolge der zweite Teil der *Disputationes metaphysicae* die Grenze der Metaphysik als universale Wissenschaft des Seienden als Seienden überschreitet, lehnt folgerichtig gleichfalls ab, daß der Gottesbeweis Aufgabe der Metaphysik sei; *Suarez repurgatus*, 520.

¹⁰ DM 29.1.20, XXVI, 27a.

¹¹ Vgl. zum Gottesbeweis bei Duns Scotus: *Ordinatio* I, d. 2, pars 1, q. 1-2, n. 41-59; Ed. Vat. II, 149-165. V. Richter edierte einen alternativen Text vom *Scriptum oxoniense*, I, d. 2, q. 1-2; 'Duns Scotus' Texte zum Gottesbeweis. Text- und Literarkritische Untersuchung', in: ders., *Studien zum literarischen Werk von Johannes Duns Scotus*, München 1988, 30-78; der kausale Beweis: 54-60 (n. 10/11-16). Vgl. noch den *Tractatus de primo principio*, 3, 25-37; W. Kluxen (Hg.), *Johannes Duns Scotus, Abhandlung über das erste Prinzip*, 3. Aufl. Darmstadt 1994, 32-47; nach Richter sind freilich das 3. und 4. Kapitel „aus der Quaestio 1 und 3 des Scriptums kompiliert worden, wobei die Vorlage eindeutig einer späteren Phase der Textüberlieferung angehört“. Er hält die Authentizität des Werkes deshalb für fraglich; 'Duns Scotus' Texte', 41.

¹² DM 28.1.14, XXVI, 5a-b, hier a.

Definition ein, der zufolge ein *ens a se* auch ungeschaffen sein müsse, denn wo die Abhängigkeit überhaupt fehlt, da fehle auch jede spezielle Form der Abhängigkeit. Umgekehrt müsse das *ens increatum* auch *a se* sein, denn wenn ein Seiendes ungeschaffen ist, ihm also die erste und für die andere Formen der Abhängigkeit grundlegende Form der Abhängigkeit (das Geschaffensein) nicht eignet, müsse es auch durch sich selbst oder durch seine Wesenheit (*per essentiam*) sein.¹³ An dieser Argumentation des Suárez interessiert hier nur, daß ihm beim Gottesbeweis an einem völlig unverursachten Seienden gelegen ist.

2.2 Der metaphysische Kausalbeweis

Der Beweis für die Existenz des ungeschaffenen Seienden ist folgendermaßen konstruiert.

1. Jedes Seiende ist entweder gemacht (geschaffen) oder nicht gemacht (ungeschaffen).
 - i. Das ist klar, denn jedes Ding entspricht einem Glied eines kontradiktorischen Gegensatzes.
2. Nicht alle Seienden im Universum können gemacht sein.
 - i. Denn jedes gemachte Seiende ist von einem anderen gemacht.
 - ii. Dasjenige, durch welches es gemacht worden ist, ist entweder selbst auch gemacht oder nicht gemacht.
 - a. Wenn es nicht gemacht worden ist, so gibt es ein ungeschaffenes Seiendes.
 - b. Wenn es gemacht worden ist, muß von dessen Ursache gefragt werden, ob sie gemacht worden ist oder nicht. So gelangt man
 - α. entweder zu einem nicht gemachten Seienden,
 - β. oder zu einem Zirkelschluß,
 - γ. oder aber zu einem unendlichen Fortgang.
 - aa/ (entsprechend β) Ein Zirkelschluß ist unmöglich.
 - bb/ (entsprechend γ) Ein unendlicher Fortgang ist unmöglich.
3. Also muß es (entsprechend 2 α) ein Seiendes geben, das nicht gemacht worden ist.¹⁴

Die Schwierigkeit dieser Argumentation liegt nicht in der durchaus üblichen Leugnung einer *causa sui* (2 i).¹⁵ Ein Ding erhält, indem es bewirkt wird, das Sein. Weil nun ein Bewirkendes das Sein bereits haben muß, um etwas bewirken zu können, wäre es widersprüchlich, daß es sich selbst bewirkte.¹⁶ Darum geht Suárez vom metaphysischen

¹³ DM 28.1.14, XXVI, 5a-b; hier a; vgl. zur Aseität DM 28.1.7, XXVI, 3a.

¹⁴ DM 29.1.21, XXVI, 27b: „Hoc ergo posito principio, sic concluditur demonstratio: omne ens aut est factum, aut non factum, seu increatum; sed non possunt omnia entia, quae sunt in universo, esse facta; ergo necessarium est esse aliquod ens non factum, seu increatum. Major est evidens, cum necesse sit ex duobus contradictoriis alterum cuilibet convenire. Minor probatur, quia omne ens factum, ab alio est factum; vel ergo illud a quo factum est, est etiam factum, vel non: si non est factum, datur ergo aliquod ens increatum, quod intendebamus; si vero illud etiam factum est, oportebit ab alio esse factum, de quo ulterius idem inquirendum erit, et ita tandem aut sistendum erit in ente non facto, aut procedendum in infinitum, aut circulus committendus: non potest autem aut committi circulus, aut in infinitum procedi, sistendum ergo necessario est in ente non facto”.

¹⁵ Zur Ablehnung der *causa sui* vor Descartes: J.-L. Marion, 'Entre analogie et principe de raison: la *causa sui*', 308-312 (vgl. 'La *causa sui*', *Questions cartésiennes II*, 148-152).

¹⁶ DM 29.1.20, XXVI, 27a-b; 29.1.27, XXVI, 29a: „dependere autem efficienter, est recipere ab alio suum esse, distinctum ab eo quod est in causa”. Suárez macht aber eine Bemerkung, die den Eindruck machen kann, zweideutig oder sogar ein Versuch positiver Würdigung der *causa sui* zu sein (so J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, 274 Anm. 85; bzw. ders., 'Entre analogie et principe

Prinzip aus, daß alles, was entsteht, durch ein *anderes* entsteht (*omne quod fit, ab alio fit*).¹⁷ Diese Position leuchtet ein und stimmt im Grunde mit der Kritik des Thomas von Aquin zum Gedanken der *causa sui* überein.¹⁸

Schwierigkeiten enthält der Beweis jedoch, indem er von der Einteilung des Seienden ausgeht und aufgrund einer Sammlung, Totalität oder eines Universums der Seienden argumentiert. Die Frage ist, ob dieser Beweis nicht einen Zirkelschluß oder wenigstens eine *petitio principii* darstellt. Um diese Frage zu beantworten, muß genauer hingesehen werden, wie Suárez die Unmöglichkeit eines unendlichen Fortganges der Ursachen zu begründen sucht. Er versucht nachzuweisen, daß sich in der Totalität oder Sammlung aller Seienden und Wirkursachen ein ungeschaffenes Seiendes befinden muß. Diese Argumentation ist für die *wesentlich untergeordneten* Ursachen,—und im Wesentlichen auch für die *akzidentell untergeordneten* Ursachen,—¹⁹ folgendermaßen konstruiert.

(1) Es ist unmöglich, daß die Totalität der Seienden und der Wirkursachen in ihrem Sein und Wirken abhängig ist.

(2) Darum ist es notwendig, daß es in dieser Totalität ein *unabhängiges* Seiendes gibt.

(3) Deshalb kann der Fortgang in der Ursachenreihe nicht ins Unendliche gehen, sondern muß bei einem nicht-verursachten Seienden aufhören, das auch in seinem Wirken unabhängig ist.²⁰

Die *erste These* geht vom Prinzip aus, daß alles, was hervorgebracht wird, von einem anderen hervorgebracht wird. Wenn die Totalität der Seienden abhängig wäre, müßte sie also von einem anderen abhängig sein, was jedoch unmöglich ist, weil es außerhalb der Totalität der Dinge nichts gibt. Ebenso wenig kann die ganze Sammlung von einem *in ihr enthaltenem* Seienden abhängig sein, denn in diesem Fall wäre dieses von sich selbst abhängig, was unmöglich ist (die ausgeschlossene *causa sui*). Mithin kann nicht die ganze Sammlung der Seienden geschaffen oder im strengen Sinne abhängig sein.²¹

Sodann folgert die *zweite These*, daß es innerhalb dieser Totalität ein unabhängiges Seiendes geben muß. Eine gegenseitige Abhängigkeit der einzelnen

de raison: la *causa sui*', 321 Anm. 2 [vgl. 'La *causa sui*', *Questions cartésiennes II*, 164 Anm.24]). Er erklärt, absehen zu wollen von der theologischen Frage, ob ein und dasselbe Ding zweifach existieren könnte und, als einmal existierend, mit seiner Bewirkung konkurrieren könnte als in zweiter Art und Weise existierend. Dennoch schwäche auch dieses Wunder nicht das Prinzip, wonach nichts sich selbst bewirken kann, denn diese zweite Bewirkung sei vielmehr eine Erhaltung (*conservatio*), die das existierende Ding voraussetzt (29.1.20, 27b). Die Rede von einer *theologischen* Frage und die von einem *Wunder* legt nahe, daß Suárez hier auf die römisch-katholische Transsubstantiationslehre verweist, wonach in der Eucharistie die Elemente in den wirklichen und allerdings schon existierenden Leib und in das Blut Christi verwandelt werden.

¹⁷ DM 29.1.20, XXVI, 27a.

¹⁸ S. Theol. I, q. 2, art. 3.

¹⁹ Hinsichtlich der *akzidentell* geordneten Ursachen gilt dasselbe Argument, das eine unendliche Zahl wesentlich geordneter Ursachen ausschließt. Ein unendlicher Aufstieg ohne erste Ursache ist unmöglich. Wenn nämlich jeder Mensch abhängig ist, so muß auch die *Totalität* aller Menschen abhängig sein und ist es notwendig, daß diese von einer höheren Ursache abhängt. Selbst wenn ersonnen würde, daß die Reihe hervorgebrachter Menschen innerhalb der menschlichen Art unendlich wäre, so müßte noch angenommen werden, daß diese ganze Totalität (*tota collectio*) eine höhere Ursache hat; DM 29.1.32, XXVI, 31a-b; vgl. DM 29.1.33, XXVI, 31b.

²⁰ DM 29.1.26, XXVI, 28b-29a.

²¹ DM 29.1.26-27, XXVI, 29a-b.

Seienden—ein Zirkel also—ist unmöglich. Dann gäbe es keine Abhängigkeit im eigentlichen Sinne, d.h. eine Abhängigkeit, wodurch eine niedrigere Ursache in ihrem Sein, Vermögen und Wirken von einer höheren Ursache abhängt.²²

Die *Schlußfolgerung* lautet, daß ein unendlicher Fortgang von der nächsten zu der höheren Ursache ausgeschlossen ist. Denn sonst wäre die ganze Sammlung der Ursachen abhängig. Nach diesem typisch suaresischen Argument greift Suárez doch wieder auf das aristotelische zurück, daß alle Ursachen (abgesehen von der letzten direkt mit der Wirkung verbundenen Ursache) Mittelursachen wären (*Metaphysica*, 994 a17-19). Es gäbe dann keine Erstursache, was unmöglich ist, denn die Mittelursachen sind als solche eben abhängig. Genauso widersprüchlich sei eine Abhängigkeit der ganzen Sammlung, denn diese kann nur dann als ganze abhängig sein, wenn alle in ihr befindlichen Seienden abhängig sind. Das Argument, daß es sonst nie zur Handlung käme, weil die unendliche Abhängigkeit nicht durchlaufen werden kann, lasse sich auch so auslegen: Wenn jede Ursache eine höhere hätte, käme es niemals zur höchsten Ursache, und würde die Verursachung nicht stattfinden. Wiederum suaresisch gesagt: bei einem unendlichen Fortschritt müßte die ganze Sammlung der Ursachen abhängig sein, und zwar von einer höheren Ursache. Wenn es die aber nicht gibt, so kann auch die Verursachung nicht zustande kommen.²³

Duns Scotus, auf den sich Suárez hier beruft, hat im Hinblick auf die Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe wesentlich untergeordneter Ursachen das Argument vorgebracht, daß die Totalität der *verursachten* Dinge (*universitas causatorum*) von einer *außerhalb* dieser Totalität befindlichen Ursache bewirkt sein müsse.²⁴ Duns Scotus hat also die erste Ursache eindeutig von der Totalität verursachter Dinge unterschieden. Suárez argumentiert hingegen, wenigstens an dieser Stelle, mit einer Totalität der Seienden und *Ursachen* (*tota collectio entium et causarum*), und versucht nachzuweisen, daß sich *innerhalb* derer eine nicht-verursachte Ursache befinden muß.

Warum hat Suárez die Unmöglichkeit einer unendlichen Ursachenreihe durch den Griff nach der Totalität der Seienden und Ursachen zu begründen gesucht? Offenbar hat er die aristotelische und u.a. von Thomas aufgenommene Argumentation für nur beschränkt gültig gehalten.²⁵ Das erhellt aus seinem, immerhin zurückhaltenden, Zugeständnis, daß zwischen einer höchsten Ursache und einer Wirkung eine unendliche

²² DM 29.1.28, XXVI, 29b-30a.

²³ DM 29.1.29, XXVI, 30a. Auch im Hinblick auf die Einteilung des Seienden in *ens a se* und *ens ab alio* (DM 28.1.6, XXVI, 2b) argumentierte Suárez sowohl aristotelisch (bei unendlichem Fortgang keine Kausalität) als auch in eigener Art und Weise aufgrund der totalen Sammlung der Wirkungen (also nicht der Seienden und Ursachen, wie in der 29. Disputation).

²⁴ DM 29.1.29, XXVI, 30a. Duns Scotus, *Ordinatio* I, d. 2, pars 1, q. 1-2; Ed. Vat. II, Roma 1950, 157,7-10: „Probatio [sc. quod essentialiter ordinatum infinitas est impossibilis], tum quia universitas causatorum essentialiter ordinatum est ab aliqua causa quae non est aliquid universitatis, quia tunc esset causa sui. Tota universitas dependentium dependet, et a nullo illius universitatis“. Das Manuskript *Assisi 137* fügt (nach der Ed. Vat. II, 157 als *textus interpolatus*) hinzu: „...et hoc voco primum efficiens. Si igitur sunt infinitae, adhuc dependent ab aliqua quae non est illius universitatis“; vgl. A.B. Wolter/M. McCord Adams (Hg.), *John Duns Scotus, Philosophical Writings. A Selection*, Indianapolis/Cambridge 1987, 42. Ähnlich *Tractatus de primo principio*, III, 29; ed. W. Kluxen, 36: „Primo A [i.e. quod infinitas essentialiter ordinatum est impossibilis] probatur: Tum quia universitas causatorum essentialiter ordinatum est causata; igitur ab aliqua causa quae nihil est universitatis; tunc enim esset causa sui: Tota enim universitas dependentium dependet, et a nullo illius universitatis“.

²⁵ Aristoteles, *Metaphysica* II, 2; Thomas, *S. Theol.* I, q. 2, art. 3. Vgl. Johannes a Sancto Thoma, *Cursus theologicus*, I, Paris/Tournai/Rom 1931, disp. 3, 423b: „Pater Suarez rejicit rationem qua D. Thomas probat non dari processus in infinitum“.

Reihe intermediärer Ursachen sein kann.

Gott könne in seiner absoluten Macht die Zahl der intermediären *wesentlich subordinierten* Ursachen, deren Wirkungen von nächsten Ursachen abhängen, ins Unendliche vervielfältigen. Wenigstens läßt sich nach Suárez die Unmöglichkeit eines solchen unendlichen Fortganges schwierig beweisen. Die Argumente, daß das Unendliche nicht durchlaufen werden könne und daß die Handlung nicht beginnen würde, sind in dieser Hypothese, die eine höchste Ursache annimmt, nämlich nicht ausschlaggebend. Denn die Handlung könne ohne Aufeinanderfolge, durch gleichzeitigen *concursum* bei jeder der Ursachen anfangen, auch wenn diese unendlich viele wären.²⁶ Indiz für die Unwahrscheinlichkeit dieser Hypothese ist nach Suárez jedoch, daß ihr Implikat kaum begreiflich wäre: es gäbe nämlich keine geschaffene Ursache, die unmittelbar, ohne weitere intermediäre Ursachen, von Gott abhängt.²⁷ Eindeutiger schließt Suárez aus, daß es unter einer höchsten Ursache eine unendliche Zahl *akzidentell geordneter* intermediärer Ursachen geben könne.²⁸

Dieses Zugeständnis der Möglichkeit, daß die Zahl intermediärer (und wesentlich geordneter) Ursachen unendlich sei, kann erklären, warum Suárez einen unendlichen Fortgang der Ursachenreihe eben aufgrund der Totalität der Seienden ausschließt. Diese Hypothese wird ihm zufolge weder durch das aristotelische Argument ausgeschlossen, daß bei einer unendlichen Ursachenreihe überhaupt keine Aktion entstände (es wird nämlich eine erste oder wenigstens eine unabhängige Ursache vorausgesetzt), noch durch das Argument, wonach Unendliches nicht durchlaufen werden kann (denn die Verursachung könne ohne Sukzession, durch gleichzeitiges Zusammenwirken, stattfinden). Das bedeutet, daß der Aufstieg von der Wirkung zur Ursache nicht bei einer nächst-höchsten Ursache auszukommen braucht, die unmittelbar nur von der höchsten Ursache und nicht mehr von weiteren intermediären Ursachen abhängig sei. Dann wird hypothetisch zwar eine erste Ursache vorausgesetzt, die aber in der aufsteigenden Bewegung (von der Wirkung zu ihrer Ursache und so weiter) niemals erreicht wird, weil die Reihe intermediärer Ursachen unendlich sei. Der Aufstieg wird in dieser Hypothese zwar durch die Annahme einer ersten Ursache abgeschlossen, aber faktisch läßt er sich, wegen der unendlichen Zahl der Mittelursachen, nicht abschließen.

Gegen diese Gedanken muß die kritische Frage erhoben werden, ob Suárez, der die Möglichkeit einer unendlichen Reihe intermediärer Ursachen nicht auszuschließen vermag, zu der Behauptung einer notwendigen Ersten Ursache noch berechtigt gewesen ist. Ist letztere mehr als nur eine unbeweisbare Annahme? Vielleicht ist dieser Umstand, daß Suárez nicht in allen Fällen eine unendliche Reihe von Ursachen für unmöglich gehalten hat, das Motiv gewesen, warum er die Notwendigkeit der Annahme einer Ersten Ursache aufgrund der Totalität der Seienden zu begründen versucht hat. Denn dabei kann er offen lassen, ob diese Totalität aus einer unendlichen oder einer endlichen Zahl der Seienden (oder der Zweitursachen) besteht und sich auf ihre

²⁶ DM 29.1.30, XXVI, 30b. Die These, daß das Unendliche nicht durchlaufen werden kann, hat u.a. Petrus Hispanus (*1226) formuliert.

²⁷ DM 29.1.31, XXVI, 31a.

²⁸ DM 29.1.34-38, XXVI, 31b-33a.

Abhängigkeit als solche konzentrieren. Hätte er aufgrund des aristotelischen Argumentes eine unendliche Ursachenreihe ausgeschlossen, dann hätte dasselbe Argument ihn auch zu der Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe *intermediärer* Ursachen bringen müssen. Denn eine solche unendliche Reihe hat keine *erste* Mittelursache, wodurch auch die Notwendigkeit der Annahme einer ersten Ursache überhaupt unersichtlich wird. Dagegen würde in Nachfolge von Aristoteles das Argument lauten, daß so überhaupt keine Kausalität vorhanden wäre (*Metaphysica*, 994 a19). Suárez schließt eine unendliche Reihe der Mittelursachen, anders als Aristoteles, nicht aus. Das kann erklären, warum er über den Gedanken der Totalität der Seienden argumentiert, der scheinbar mit einer eventuell unendlichen Zahl der Mittelursachen vereinbar ist.

Die Hypothese enthält eine Merkwürdigkeit, die Aufmerksamkeit verdient. Suárez meint, daß sich eine unendliche Zahl der Mittelursachen nicht ausschließen läßt, wenn alle Ursachen *gleichzeitig* und *nicht sukzessive* wirkten. Dann gälte das Argument nicht mehr, daß das Unendliche nicht durchlaufen werden oder, daß das Wirken überhaupt nicht anfangen kann. Diese These ist deshalb merkwürdig, weil Ockham gerade das Umgekehrte behauptet hatte: es könne nicht unendlich viele Erhaltungsursachen, wohl aber unendlich viele Entstehungsursachen geben.²⁹ Hier ist Suárez skeptischer als Ockham. Nach Ockham kann es unendlich viele Entstehungsursachen geben, weil diese Annahme keine aktuelle Unendlichkeit impliziert.³⁰ Ein unendlicher Fortschritt der Erhaltungsursachen sei dagegen deshalb ausgeschlossen, weil dann aktuelle Unendlichkeit vorhanden wäre, was nach Ockham unmöglich ist.³¹ Suárez hat die Argumente gegen die Möglichkeit einer aktuell unendlichen Vielheit für nicht besonders einleuchtend gehalten.³² (Der Jesuitenorden hatte 1586 die Auffassung, wonach es widersprüchlich sei, daß es etwas aktuell Unendliches in Quantität oder Qualität gebe, von der allgemeinen Verpflichtung auf Thomas von Aquin ausgenommen).³³ Deshalb hat Suárez die Unmöglichkeit eines aktuell Unendlichen im kausalen Gottesbeweis nicht als Argument benutzt und in der erwähnten Hypothese sogar eine unendliche Vielheit gleichzeitig wirkender (mithin aktueller) Ursachen nicht ausgeschlossen. Er kann darum seinen kausalen Gottesbeweis nicht mehr, wie Ockham noch getan hat, über die Erhaltungsursachen im Unterschied zu den Entstehungsursachen führen.

²⁹ G. Ockham, *Scriptum in librum primum sententiarum. Ordinatio*, I, d. 2, q. 10; S. Brown/G. Gál (Hg.), *Guillelmi de Ockham opera philosophica et theologica*, II, St. Bonaventure 1970, 354,16-356,12.

³⁰ G. Ockham, *Opera*, II, 356,10.

³¹ G. Ockham, *Opera*, II, 355,22-356,2.

³² *DM* 29.1.26, XXVI, 29a: „Primum afferri hic possunt rationes, quibus probatur, non posse esse in rebus multitudinem actu infinitam, sine qua multitudine non possit intelligi ille processus in infinitum in causis subordinatis; sed illas omitto, tum quia generales sunt et remotae; tum quia non sunt adeo evidentes“. Die Unmöglichkeit einer „multitudo causarum actu infinita“ sei vielleicht nicht aufgrund des Verursachens beweisbar, aber „ex ipsa ratione multitudinis actu infinitae probabilius est esse impossibilem“ (*DM* 29.1.31, XXVI, 31a). Die Unmöglichkeit des aktuell Unendlichen ist also „wahrscheinlicher“ als ihre Möglichkeit, vgl. *DM* 30.17.16, XXVI, 211a: „.... probabilius est fieri non posse actu infinitum“; *Commentarii ac disputationes in tertiam partem D. Thomae*, (q. 75, art. 1), 48.4.10, XXI, 95b: „.... non est de fide, non posse Deum facere alia infinita creata in actu“.

³³ U.G. Leinsle, 'Delectus opinionum', 170 Anm. 44 sowie 172 Anm. 52 mit Verweis auf *S. Theol.* I, q. 7, art. 3-4.

Die Argumentation aufgrund der ganzen Sammlung der Seienden oder der Ursachen hat selbst jedoch mehrere Schwierigkeiten. Schon der Thomist Johannes a Sancto Thoma (1589-1644) hat den Kausalbeweis des Suárez als „völlig unzureichend“ verworfen. Seiner Kritik kann Scharfsinn nicht entsagt werden. Die Sammlung der Ursachen oder der Seienden müsse nämlich entweder unendlich oder endlich viele Ursachen und Seienden enthalten. Wenn die Zahl *endlich* ist, ist ein Fortgang ins Unendliche in der Tat ausgeschlossen, aber Suárez hat diese Endlichkeit der ganzen Sammlung nicht bewiesen. Setzt der Beweis diese voraus, dann beruht er auf einer *petitio principii*. Wenn aber *unendlich viele* Ursachen existieren, scheitert der Beweis daran, daß man innerhalb der totalen Sammlung von Wirkungen zu Ursachen fortgehend, nicht zu einer ersten ungeschaffenen Ursache gelangt. Denn zwar ist alles innerhalb der Sammlung hervorgebracht, aber diese Reihe geht doch ins Unendliche weiter.³⁴ Diese Kritik am suaresischen Kausalbeweis bleibt auch gegenüber der Verteidigung durch P. Descoqs im Grunde gültig. Nach Descoqs besteht der Kern des Beweises eben darin, daß von der Endlichkeit oder Unendlichkeit der Sammlung verursachter Seiender abstrahiert, und statt dessen auf die Abhängigkeit oder Unabhängigkeit derselben konzentriert wird.³⁵ Dagegen bleibt jedoch der Einwand gültig, daß ein 'Abschluß' der Sammlung in einer ersten Ursache gar nicht in den Blick kommt, wenn von der Wirkung her in der Reihe der Ursachen ins Unendliche aufgestiegen werden kann.³⁶

Von daher ist verständlich, daß Suárez in seinem kausalen Beweis nicht, wie Thomas von Aquin, bei den konkreten Dingen einsetzt: die Hypothese einer unendlichen Zahl intermediärer Ursachen rechnet damit, daß sich keine erste

³⁴ Johannes a Sancto Thoma, *Cursus theologicus*, I, Paris/Tournai/Rom 1931, Disp. 3, n. 18, 424a-b: „Ceterum haec ratio est omnino insufficiens: nam quando sumitur tota collectio entium et causarum, vel sumuntur infinitae causae et infinita entia, vel finita. Si finita, manifestum est non dari processum in infinitum; sed tunc restat probandum totam collectionem entium et causarum esse finitam: quod non probat Suarez, sed supponit; in quo manifeste petitur principium, quia si intendimus probare non dari processum in infinitum, oportet etiam probare quod non dantur infinitae causae et entia: non autem id supponere. Si autem collectio tota causarum et entium est infinita, nullo modo probat Suarez non dari processum in infinitum, et deveniendum esse ad unam primam causam non factam; quia si omnes causae intra illam collectionem repertae sunt infinitae, ergo intra illam infinitam collectionem procedendo, non sistitur in aliqua quae sit improducta; neque enim est invenire unam primam, quia est infinitas quaecumque signata, et sic tota collectio infinitarum causarum est improducta ab alio extra illam collectionem; quodlibet tamen signatum intra illam est productum, quia quolibet signato restat aliud a quo producatur in infinitum. Quare haec probatio omnino est insufficiens“.

³⁵ P. Descoqs, *Praelectiones theologiae naturalis. Cours de théodicée*, II, De Dei cognoscibilitate, Paris 1935, 851: „Or, l'argument de Suarez consiste précisément à prescinder de cette considération du caractère fini ou infini de la collection des êtres produits envisagés et à porter tout l'effort sur le caractère de dépendance ou d'indépendance de la collection. ...“.

³⁶ Suárez wird nicht ganz vom Argument getroffen, daß Gott, wenn er als erste Ursache sozusagen *innerhalb einer Sammlung* der Seienden gedacht würde, nicht selbst unendlich sein könnte. Vielmehr bestätigt die Unendlichkeit der Ersten Ursache als eines von zwei Extreme (die nächste Ursache der Wirkung sei das andere Extrem) für Suárez die hypothetische Möglichkeit einer unendlichen Zahl der intermediären Ursachen. Zwischen Gott und dem niedersten Engel könnten auch die Arten intellektueller Substanzen ins Unendliche vervielfacht werden (DM 29.1.30, XXVI, 30b). Das philosophische Problem ist vielmehr, daß Suárez in seiner Hypothese nicht mehr begründen kann, warum der (ihm zufolge möglicherweise unendliche) Aufstieg von der Wirkung zur Ursache in einer ersten Ursache abgeschlossen werden muß.

Mittelursache identifizieren läßt, so daß auch die erste Ursache überhaupt nicht erreicht werden kann. Das kausale Argument stellt er im Rahmen der Einteilungen des Seienden.³⁷ Das zeigt eindeutig die syllogistische Kurzform des Argumentes.

- M. Jedes Seiendes ist entweder gemacht oder nicht gemacht (ungeschaffen);
- m. Nicht alle Seienden im Universum können gemacht sein;
- C. Also muß es ein Seiendes geben, das nicht gemacht worden ist.³⁸

Im 17. Jahrhundert hat Gisbert Voetius diese von der Einteilung des Seienden ausgehende Argumentation als einen Zirkelschluß durchschaut. Er unterscheidet sich darin etwa von Jacobus Revius, der das kausale Argument des Suárez mit Zustimmung referiert hat.³⁹ Voetius zufolge setzt Suárez stillschweigend voraus, daß ein *ens infinitum*, *ens a se* oder *ens increatum* existiert. Zwar habe Suárez in der 28. Disputation versucht, die Einteilung in *ens a se* und *ens ab alio* zu beweisen, aber daraus folge doch nicht, daß aus der Einteilung des Seienden in endliches und unendliches, in *a se* und *ab alio*, die Existenz Gottes primär und unmittelbar bewiesen werden kann.⁴⁰

³⁷ Der Beweis für ein ungeschaffenes Seiendes (DM 29.1) ist weitgehend eine Wiederholung der Einteilungen des Seienden (DM 28.1), vor allem der Einteilung in *ens a se* und *ens ab alio*, wie folgende Rekonstruktion des Beweises der Existenz eines *ens a se* zeigen kann (DM 28.1.6, XXVI, 2b-3a):

- (1) Es gibt viele Seienden, die ihr Sein von einem anderen empfangen haben.
- (2) Nicht alle Seienden können aber so sein.
 - i. Wenn alle Einzeldinge einer gewissen Art *ab alio* sind, so muß die ganze Art *ab alio* sein.
 - a. Denn die Art besteht ausschließlich in den Einzeldingen.
 - b. Die Einzeldinge erhalten ihr Sein der Natur nach nicht anders als die Art selbst.
 - c. Also muß die ganze Art *ab alio* sein.
 - α. Denn etwas kann sich selbst nicht bewirken.
 - ii. Das höhere Seiende, von dem die Art ihr Sein erhält, muß entweder *ex se* oder *ab alio* sein.
 - a. Wenn es *ex se* ist, gibt es ein *ens a se*.
 - b. Wenn es *ab alio* ist, muß die ganze Art eines solchen Seienden auch eine Ursache haben.
 - α. Es ist nicht möglich, in der Reihe der Ursachen ins Unendliche zu gehen.
 - aa/ Sonst hätte die Emanation des einen vom anderen niemals angefangen oder wäre es nie zu diesem produzierbaren Ding gekommen.
 - bb/ Die ganze Sammlung der Wirkungen kann nicht als ganze abhängig sein, es sei denn, man setzt eine unabhängige Ursache voraus.

(3) Also muß man bei einem Seienden stehen bleiben, das das Sein aus sich selbst hat und von dem die anderen Seienden ihr Sein empfangen haben.

Schon hier wird für die Existenz eines *ens a se* argumentiert in einer Weise, die trotz kleinerer Unterschiede mit der kausalen Argumentation des Gottesbeweises (DM 29.1) übereinstimmt. Die Einteilungen des Seienden sind offenbar *nicht* als die vorausgesetzte Vorstufe des Gottesbeweises aufzufassen. H.A. Krop übertreibt also wohl den Unterschied zwischen DM 28.1 und 29.1, wenn er schreibt: „... the core of the argument [für die Existenz Gottes] is to be found, as Suárez himself states, in disputation 28. It is here that the possibility of an argument for God's existence is shown, whereas in disputation 29 it is only the nature of such a proof which is examined" ('Natural Knowledge of God in Neo-Aristotelianism', 68-69). Undeutlich ist übrigens, warum Krop das Verhältnis der 28. zur 29. Disputation so bestimmt, daß die Analogielehre als „Suárez's first step" (69) gilt, wonach „Suárez goes on to discuss the transcendental divisions of being" (70). Die Analogielehre (DM 28.3) wird von Suárez erst nach den Einteilungen des Seienden (DM 28.1) behandelt und setzt letztere auch sachlich voraus.

³⁸ DM 29.1.21, XXVI, 27b; vgl. Anm. 14.

³⁹ J. Revius, *Suarez repurgatus*, 520-523.

⁴⁰ G. Voetius, 'Disputatio theologica de modis cognoscendi Deum, pars secunda', (respondens: L. van der Meer), 468-9: „Utrobique [sc. bei Suárez und J.C. Vanini] enim tacite praesupponitur et sumitur,

Voetius hat sein Urteil leider nicht näher erläutert. Problematisch an der Argumentation des Suárez ist vor allem, daß sie von einem Seinsbegriff ausgeht, der Gott und Geschöpfen gemeinsam sein soll. Dieser allgemeine, allen Seienden gemeinsame Seinsbegriff liegt den *Disputationes metaphysicae* zugrunde. Er setzt also, wenn nicht schon die Existenz, so doch wenigstens einen Begriff von Gott als einem Seienden im Sinn einer realen (zur Existenz geeigneten) Wesenheit, voraus.⁴¹ In einem Beweis, der die Existenz Gottes eben noch zeigen muß, ist diese Annahme eines Gott und den Geschöpfen gemeinsamen Seinsbegriffes eine *petitio principii*, die das Ergebnis dieses Beweises schon vorweg nimmt.⁴²

Abgesehen davon, daß der kausale Beweis nicht schlüssig ist, impliziert diese suaresische Argumentation auch, daß Gott nicht nur von den Wirkungen her erkannt wird. Daß Gott nur von den Wirkungen her erkannt wird, ist eine zentrale Behauptung der suaresischen Metaphysik. Ihr entspricht noch durchaus das metaphysische Prinzip, daß alles, was entsteht, durch anderes entsteht. Indem Suárez nun aber in seinem Kausalbeweis mit einer totalen Sammlung aller Seiender und Ursachen argumentiert, überschreitet er nicht nur den Bereich der Wirkungen, sondern rechnet mit den Geschöpfen auch Gott zu den Ursachen und Seienden. Das ist, auf jeden Fall wenn die Existenz Gottes noch bewiesen werden muß, mit der These, daß Gott nur aus den Wirkungen erkennbar ist, unvereinbar.

Die Voraussetzung im Gottesbeweis eines Gott und Geschöpfen gemeinsamen Seinsbegriffes ist in der niederländischen Philosophie des 17. Jahrhunderts nicht immer vermieden worden, obwohl Suárez in seiner Argumentation aufgrund einer *collectio*

esse ens infinitum, aut a se, seu increatum, hoc est, esse Deum. Exciperet ergo adversarius petulanter ac profane dubitationem contra Dei existentiam moturus, peti id quod est in quaestione. Et quamvis divisionis entis in *a se et ab alio*, prius membrum disp. 28, sect. 1, § 6, probare conetur, inde tamen non sequitur ex divisione entis in finitum et infinitum, in se et ab alio, in Deum et creaturas (quam primam entis divisionem dicit), Dei existentiam primo et immediate demonstrari. Praeterquam, quod probatio, quam istic molitur, nihil peculiare dicat, quod communem demonstrandi methodum ab effectu ad causam, ab opere ad opificem in sacra scriptura (*Jes.* 40, *Psalm* 19, *Rom.* 1 et 2, *Actor.* 17) ostensam a patribus et Thoma cum Scholasticis, nec non recentioribus explanatam atque excutam, certitudine et evidentialia excedat. Ipsius enim philosophemata et in hac, et in aliis compluribus disputationibus prolixitate et σκότη difficultia sunt ...”.

⁴¹ Die Metaphysik richtet sich im Prinzip auf das Seiende als Nomen (die reale, zur Existenz geeignete Wesenheit, die *res*), die Suárez vom Seienden als Partizip (dem existierenden Seienden) unterscheidet (*DM* 2.4, XXV, 87b-92b; Übers. in: J.-P. Coujou, *F. Suárez, Disputes métaphysiques I, II, III. Texte intégral présenté, traduit et annoté*, Paris 1998, 255-266; vgl. J.-F. Courtine, *Suarez*, 228-245; L. Honnefelder, *Scientia transcendens*, 235-240). In beiden Fällen, ob der Gottesbeweis nun im Bereich des existierenden oder aber in dem des nominalen Seienden argumentiert, findet ein Zirkelschluß statt. Vielleicht findet überdies noch ein Übergang in ein anderes Genus statt, nämlich vom Seienden im nominalen Sinn (in der Prämisse) zur aktuellen Existenz (in der Schlußfolgerung). J.P. Doyle nimmt an, daß Suárez im Bereich des nominal aufgefaßten Seienden argumentiert (‘The Suarezian Proof for God’s Existence’, 108-109, vgl. schon *Metaphysical Nature*, 64-66, 82, 84, 99, 104). Das ist im Hinblick vor allem auf den vorausgesetzten allgemeinen Seinsbegriff eine plausible Interpretation. Weil Suárez jedoch die aktuelle Existenz Gottes beweisen will, ist nicht auszuschließen, daß mit den abhängigen Seienden, die er im Beweis erwähnt, aktuell existierende abhängige Seienden gemeint sind (vgl. L. Mahieu, *Suarez*, 194).

⁴² Vgl. J.P. Doyle, ‘The Suarezian Proof for God’s Existence’, 107-109 (vgl. schon *Metaphysical Nature*, 2-3, 61, 81-82, 99-101, 103-104); J.-F. Courtine, *Suarez*, 245.

entium et causarum kaum Nachfolger gefunden hat.⁴³ Jene Philosophen, die wie Suárez (DM 29.1.21) vom Satz ausgehen, jedes *Seiendes* sei entweder geschaffen oder nicht geschaffen worden, setzen damit einen Gott und Geschöpfen gemeinsamen Seinsbegriff voraus.⁴⁴ Wenn es aber darauf ankommt, die Unmöglichkeit eines unendlichen Fortganges der Ursachenreihe zu beweisen, wird jedoch nicht auf die *collectio entium et causarum* zurückgegriffen, sondern aristotelisch argumentiert: Wenn es keine erste Ursache gibt, dann auch keine Wirkung.⁴⁵ Die vorgezogene Kausalargumentation aufgrund der konkreten Seienden statt des allgemeinen Seinsbegriffes vermeidet sowohl den Zirkelschluß im Gottesbeweis als auch die theologische Schwierigkeit, in welchem Sinn der Seinsbegriff Gott und Geschöpfen gemeinsam sein könnte.⁴⁶

3. Der Beweis *a posteriori* für die Einzigkeit des ungeschaffenen Seienden

Im ersten Schritt des Beweises hat Suárez zwar die Existenz eines *ens increatum* zu beweisen versucht, aber weil es nach ihm mehrere ungeschaffene Seienden geben

⁴³ J. Platt hat in den Gottesbeweisen der niederländischen Theologie 1575-1650 zwar Einfluß von Suárez angewiesen, nicht aber im Hinblick auf seinen allgemeinen Seinsbegriff und seine Argumentation aufgrund der Sammlung der Seienden; *Reformed Thought and Scholasticism. The Arguments for the Existence of God in Dutch Theology, 1575-1650*, Leiden 1982.

⁴⁴ So G. Jacchaeus, *Philosophiae primae institutiones*, 168: „Cum itaque omne ens sit factum aut non factum, nec in entibus factis procedi possit infinitum: factum enim ab alio est factum: hoc autem vel est ab alio vel a se: si hoc dicas habeo quod volo: sin illud, iterum redibit quaestio. Proinde sistendum est in eo quod aliunde non est“; ähnliche Gedanken äußert F. Burgersdijk, *Institutiones metaphysicae*, 252-3;—bei Jacchaeus und Burgersdijk ist die Nähe zu DM 29.1.21 (XXVI, 27b) deutlich spürbar. P. Voet hat sich davon entfernt, ist aber dennoch in seinem *‘a priori’* genannten Gottesbeweis davon ausgegangen, daß „...omne quod est, vel est productum, vel improductum ...“; *Theologia naturalis reformata*, 32.

⁴⁵ Jacchaeus widmet, wie offenbar auch Franco Burgersdijk, der Frage einer Unendlichkeit der Ursachenreihe keine besondere Aufmerksamkeit. Paul Voet argumentiert einzigartig: „...neque detur in infinitum causarum progressus (cum, ubi causarum dependentia, sit successio; et ubi successio, ordo; et ubi ordo, aliquid primum) adeoque sit subsistendum in aliquo primo“; *Theologia naturalis reformata*, 34. J. Revis hat (trotz seiner Zustimmung für den suaresischen Kausalbeweis) einen unendlichen Fortgang der Ursachen in aristotelisierender Weise deshalb ausgeschlossen, weil dieser mit sich brächte, daß gar keine Wirkung dasei und keine Mittelursache etwas bewirkte. Denn eine Mittelursache wirke selbst nur durch eine frühere Ursache, und kein unendlicher Fortgang könne abgeschlossen werden; *Analectorum theologicorum disputatio XXII. De cognitione Dei, secunda*, (respondens: H. van Broeckhuysen), Leiden 1647, thesis 9. Die aristotelische Argumentation findet sich ferner etwa bei Daniel Voet, *Compendium pneumaticae*, 17 (= ders., *Initia primae philosophiae*, 93): „... si nempe ex eo inferatur, quod detur progressus in infinitum in causarum analysi seu resolutione, etiam admittendum esse in earundem synthesisi progressum in infinitum; adeoque nunquam perventurum quendam esse ad ullum effectum: cum actu infinitum, quale hoc foret, non magis synthetice, quam analytice, perambulari possit“; ähnlich M. Leydekker, *Fax veritatis*, 109; ders., *Exercitationes selectae historico-theologicae*, I, Amsterdam 1712, 166.

⁴⁶ G. Voetius hat gegenüber dem suaresischen Beweis aufgrund der Einteilung des Seienden, unter Berufung auf biblische Texte, die Argumentation von der Wirkung zur Ursache präferiert; ‘De modis cognoscendi Deum, pars secunda’ (respondens: L. van der Meer), 468-469. G. de Vries argumentiert zwar von Anfang an mit der Disjunktion *a se* und *ab alio*, aber weil er diese nicht auf Seiendes überhaupt, sondern auf das endliche und unvollkommene Existierende anwendet, stellt er sich auf empirische Grundlage; *Exercitationes*, 10-11; ders., *De natura Dei et humanae mentis determinationes pneumatologicae*, 102 (dazu P. Swagerman, *Ratio en revelatio*, Dissertation Groningen 1967, 36-40).

könnte, ist im zweiten und dritten Schritt nunmehr dessen Einzigkeit zu beweisen.⁴⁷ Der Begriff des *ens increatum* (*a se*) reicht ihm mithin nicht zum Gottesbegriff. Für Thomas war der Beweis einer *causa efficiens prima* zugleich auch ein Gottesbeweis (*S. Theol.* I, q. 2, art. 3). Suárez stellt dem zweiten Schritt seines Gottesbeweises eine Umschreibung Gottes voran, wie es schon Thomas von Aquin gefordert hatte (q. 2, art. 2 ad 2), in der er besonders die Einzigkeit Gottes zum Ausdruck bringt: Gott sei „ein edelstes Seiendes, das die anderen Seienden übertrifft und von dem als dem ersten Autor alle anderen Seienden abhängen, das deshalb als höchste Gottheit verehrt werden muß“.⁴⁸ Diese Umschreibung will Suárez nicht als eine Definition mißverstanden sehen, denn Gott kann wegen seiner Einfachheit und Unendlichkeit nicht definiert werden.⁴⁹

Die in dieser Umschreibung angedeutete Einzigkeit Gottes wird von Suárez zuerst *a posteriori* bewiesen. Dieser Weg *a posteriori*, den Suárez exemplarisch von Paulus vorgezeichnet sieht (Röm 1,19-20),⁵⁰ ist ein teleologischer (physikotheologischer) Beweis. Obwohl die einzelnen Wirkungen an sich nicht die Einzigkeit ihres Bewirkers (*factor*) zeigen, so machen doch die Schönheit des Universums, sowie der bewundernswerte Zusammenhang und die Ordnung aller Dinge zur Genüge deutlich, daß ein einziges Erstes Seiendes existiert, dem sie ihren Ursprung verdanken und von dem sie regiert werden.⁵¹ Suárez' Wendung zum physikotheologischen Beweis ist bemerkenswert, weil er damit den strikten ontologischen, mit den Einteilungen des Seienden verbundenen, Ausgangspunkt verläßt. Dieser Ausgangspunkt ist für den ersten Schritt seines Gottesbeweises bestimmend gewesen. In diesem zweiten Schritt argumentiert er nunmehr nicht im Bereich des Seienden als solchen, sondern von konkreten Dingen und ihrer Teleologie aus. Indem diese Argumentation sich, anders als der Kausalbeweis des ersten Schrittes, auf den Bereich der konkreten Dinge beschränkt, konfligiert sie nicht mit der These, daß Gott nur aus den Wirkungen erkannt wird.

Nach Suárez ist sein physikotheologischer Beweis für die Einzigkeit des ungeschaffenen Seienden nicht ausschlaggebend. Der Grund dafür ist die Beschränktheit seiner Erkenntnis der konkreten Dinge.

Die beschränkte Beweiskraft des Beweises liegt ihm zufolge nicht darin, daß auf diese Art und Weise höchstens bewiesen werden kann, daß es einen Lenker, nicht

⁴⁷ Vgl. *DM* 29.2.5, XXVI, 35b. Übrigens unterscheidet sich der Nachweis der göttlichen Einzigkeit im Gottesbeweis inhaltlich nicht prinzipiell von Suárez' Erörterung der Einheit Gottes innerhalb seiner Lehre von den Eigenschaften Gottes (*DM* 30.10). Auch letztere erwähnt, wie der zweite Schritt des Gottesbeweises, das als unzureichend qualifizierte Argument der Regierung des Universums (*DM* 30.10.4-5), sowie anschließend, dem dritten Schritt des Gottesbeweises gemäß, eine Argumentation aufgrund des Begriffs vom *ens per se necessarium* (*DM* 30.10.6-11). Das ist, obwohl die Argumente im einzelnen nicht ganz identisch sind, in der Ökonomie der metaphysischen Disputationen eine merkwürdige Verdoppelung.

⁴⁸ *DM* 29.2.5, XXVI, 35b: „Significat ergo hoc nomen quoddam nobilissimum ens, quod et reliqua omnia superat, et ab eo tanquam a primo auctore reliqua omnia pendent, quod proinde ut supremum numen colendum est ac venerandum; hic enim est vulgaris et quasi primus conceptus quem omnes de Deo formamus, audito nomine Dei“.

⁴⁹ *DM* 29.2.4, XXVI, 35a-b.

⁵⁰ Von Suárez zitiert in *DM* 29.2.6, XXVI, 36a.

⁵¹ *DM* 29.2.7, XXVI, 36b.

aber einen Schöpfer vom All gäbe.⁵² Aus einer Untersuchung „aller Dinge, aus denen dieses Universum besteht“ ergebe sich, daß etwa die Arten der vergänglichen Dinge, Form und Materie, die vier Elemente, die daraus entstandenen Mischungen und die menschliche Seele nicht durch sich selbst sind, sondern ihr Dasein einer Ursache verdanken. Diese Ursache könne nur eine einzige sein, wie aus dem Gebäude (*fabrica*) und der Konstitution dieses Universums, sowie aus der Ordnung seiner Teile folge.⁵³

Mangelhaft sei das Argument auch nicht dadurch, daß *mehrere* Urheber, in übereinstimmender Absicht, die Welt verursacht haben könnten.⁵⁴ Diese Fiktion ist nach Suárez aus mehreren Gründen auszuschließen.⁵⁵ Wenn angenommen wird, daß mehrere erste Ursachen existieren, von denen jede für sich aber schon das Vermögen hat, das ganze Universum zu regieren, so frage sich, warum anzunehmen sei, daß diese Ursachen die Hervorbringung der Welt untereinander geteilt haben. Aus welcher Wirkung ließe sich das ableiten oder wer hätte solches offenbart?⁵⁶ Laktanz habe schon gezeigt, daß die Macht der einzelnen Ursachen nicht weiter gehen kann als zu dem Punkt, an dem sie der anderen begegnet.⁵⁷ Wenn alle Willen übereinstimmen, warum nimmt man dann nicht an, daß es nur eine Ursache der Welt gibt? Die Willen können ferner nicht aus Notwendigkeit übereinstimmen, denn das erste Prinzip könne, wie noch zu zeigen sei, nur frei und nicht naturnotwendig wirken. Sie können ebensowenig aus freiem Willen übereinstimmen, denn es lasse sich kein Grund angeben, warum die eine Ursache eher mit einer anderen übereinstimmt als umgekehrt oder, warum die eine anfängt und die andere nachfolgt.⁵⁸

Die Geltung des physikotheologischen Argumentes wird nach Suárez aber durch zwei Faktoren beschränkt. Es kann erstens den Einwand nicht widerlegen, daß dieser Beweis keine Gültigkeit im Hinblick auf rein geistige Wesen (Engel) besitzt, weil das Ausmaß ihres Zusammenhanges, sowohl untereinander als auch mit den anderen Dingen, unklar ist.⁵⁹ Es ist unbeweisbar, daß die Intelligenzen und geistige Wesen ihr Sein nicht durch sich selbst haben.⁶⁰ Damit sei nicht gesagt, daß es überhaupt keinen Beweis dafür geben kann, sondern aus den von uns erfahrbaren Wirkungen im Universum könne nicht unmittelbar geschlossen werden, daß die Intelligenzen existieren. Die Bewegung des Himmels sei dafür zwar ein wahrscheinliches Zeichen, aber noch kein Beweis.⁶¹

Zweitens sei es möglich, daß noch ein zweites Universum existiere, das mit unserer Welt nicht in Beziehung steht und dessen Schöpfer ebenfalls ein ungeschaffenes Seiendes sei. Die von unserer Welt her geführte Argumentation sei daher nicht ausschlaggebend.⁶² Aufgrund der Allmacht Gottes lasse sich die Existenz eines anderen Universums nicht ausschließen. Der Einwand sei somit nicht kontradiktorisch, obwohl er dem Glauben widerspreche und zudem nicht philosophischer Art sei, sondern eine

⁵² DM 29.2.8, XXVI, 37a: „Dicere enim posset aliquis ex hoc effectu ad summum haberi, unum esse omnium gubernatorem, non tamen conditorem”.

⁵³ DM 29.2.9-20, XXVI, 37a-41b; 29.2.20; 41a-b.

⁵⁴ DM 29.2.8, XXVI, 37a.

⁵⁵ DM 29.2.21-29, XXVI, 41b-44a.

⁵⁶ DM 29.2.27, XXVI, 43b-44a.

⁵⁷ DM 29.2.28, XXVI, 44a.

⁵⁸ DM 29.2.29, XXVI, 44a.

⁵⁹ DM 29.2.8, XXVI, 37a.

⁶⁰ DM 29.2.30, XXVI, 44b.

⁶¹ DM 29.2.32, XXVI, 45a-b.

⁶² DM 29.2.8, XXVI, 37a.

bloße Vermutung. Er erlaube immerhin ebensowenig wie der vorige Einwand mit erwünschter Klarheit den Schluß, daß *alle* Seienden von dem einzigen ungeschaffenen Seienden hervorgebracht worden sind. Dieser Schluß sei nur möglich hinsichtlich der Seienden, die physisch oder argumentativ erkannt werden können. Um den Gottesbeweis effektiv zu führen, sei ein universalgültiges Argument für die Einzigkeit des ungeschaffenen Seienden nötig. Dieses Argument sei *a priori* von der Aseitität Gottes her zu führen, die Suárez zufolge im ersten Schritt des Gottesbeweises schon *a posteriori* bewiesen ist.⁶³

4. Der Beweis *a priori* für die Einzigkeit Gottes

4.1 Die Erkennbarkeit Gottes und die Möglichkeit eines Beweises *a priori*

Der dritte Schritt des Gottesbeweises nimmt das von Suárez intendierte Ergebnis seines ersten Schrittes, die Existenz eines ungeschaffenen oder notwendigen Seienden, wieder auf. Er versucht nunmehr, vom Begriff des notwendigen Seienden ausgehend, dessen Einzigkeit zu zeigen. Diese Argumentation nennt Suárez *a priori*. Der Begriff *a priori* deutet in scholastischer Redeweise meistens die Erkenntnis aus den Ursachen an (im Unterschied zur Erkenntnis aus den Wirkungen, *a posteriori*). Doch meint Suárez nicht, daß Gott eine Ursache seiner selbst habe, durch welche seine Existenz bewiesen werden könnte. Wenn Gott schon eine solche Ursache seiner selbst hätte, so könnte er von uns nicht so vollkommen erkannt werden, daß wir ihn „sozusagen aus seinen eigenen Prinzipien“ begriffen.⁶⁴ Wir können Gott nicht aus seiner eigenen Wesenheit erkennen. Gemeint werde nur, daß wir, nachdem etwas *a posteriori* von Gott bewiesen worden ist, aus einem bestimmten Attribut *a priori* ein anderes beweisen können, wie etwa aus der Immensität die örtliche Unveränderlichkeit gefolgert werden kann. Für eine Argumentation *a priori* ist in suaresischer Perspektive kennzeichnend, daß sie—anders als eine Argumentation *a posteriori*—nicht von den Wirkungen ausgeht, sondern aus irgendeinem Attribut ein anderes argumentativ abzuleiten versucht.⁶⁵ Dafür genüge

⁶³ DM 29.2.37, XXVI, 47a-b.

⁶⁴ DM 29.3.1, XXVI, 47b: „... supponendum est simpliciter loquendo, non posse demonstrari a priori Deum esse, quia neque Deus habet causam sui esse, per quam a priori demonstretur, neque si haberet, ita exacte et perfecte a nobis cognoscitur Deus, ut ex propriis principiis (ut sic dicam) illum assequamur“.

⁶⁵ DM 1.1.29, XXV, 12a: „Deus enim est objectum scibile, et de eo demonstrantur attributa, non solum a posteriori, et ab effectibus, sed etiam a priori, unum ex alio colligendo, ut immortalitatem ex immaterialitate, et esse agens liberum, quia intelligens est“ (Coujou, *Disputes Métaphysiques*, 73); 29.2.31, XXVI, 44b-45a: „... ex proprietatibus Dei quas ex effectibus ejus elicimus, possumus nos postea ratiocinari, an tales proprietates sint ita propriae unius substantiae, ut sint incommunicabiles aliis, et hoc modo mediate quidem ex effectibus, proxime autem a priori demonstrari fortasse potest ...“; 29.3.1, 47b: „Quo sensu dixit Dionysius, capite septimo de Divinis nominibus, nos non posse Deum ex propria natura cognoscere. Quanquam vero hoc ita sit, nihilominus postquam a posteriori aliquid de Deo demonstratum est, possumus ex uno attributo demonstrare a priori aliud, ut si ex immensitate, verbi gratia, concludamus localem immutabilitatem“; 30 *prooemium*; 60b: „... cognito tamen uno attributo Dei ex effectibus ejus, interdum possumus ex illo colligere aliud a priori, juxta modum nostrum concipiendi divina, divisim, et ex uno conceptu alium eliciendo...“; 30.2.2; 64b: „Potest autem probari haec conclusio duplici modo supra posito, scilicet, vel ex effectibus, vel a priori ex aliquo attributo prius demonstrato de Deo“; 30.7.3; 95b: „... ostendi potest, aut omnino a posteriori ex effectibus, vel a priori ex aliquo attributo prius

die Annahme einer *distinctio rationis* zwischen diesen Attributen.⁶⁶ In dieser Argumentation *a priori* wird also kein reales Kausalverhältnis zwischen Ursache und Wirkung angenommen.⁶⁷ So sei für den Beweis *a priori* der Einzigkeit Gottes die *a posteriori* gewonnene Einsicht vorauszusetzen, daß ein *ens per se necessarium* existiert. Auf diese Art und Weise „ist das Erste, das von diesem Seienden bewiesen wird, das Sein; sodann, daß es innerlich notwendig ist; von daher, daß es Einzig-sein ist in einem solchen Begriff und Modus des Seins, und darum, daß es Gott ist“.⁶⁸

Diese Vorstellung eines Beweises *a priori* ist im 17. Jahrhundert kritisiert worden. Diese Kritik hängt mit der Erkennbarkeit Gottes zusammen und verdient darum nähere Betrachtung. Adriaan Heereboord hat 1643 in einer Leidener Disputation den Charakter *a priori* des suaresischen Beweises mit dem Argument bestritten, daß die in einer Argumentation *a priori* benutzten Prinzipien entweder aus den Begriffen selbst erkannt werden müssen, oder wenigstens aus *ex terminis* bekannten Dingen *hergeleitet* sein müssen. Diese Bedingung der Evidenz wird nun—wie er sachlich zu Recht konstatiert—vom suaresischen Beweis nicht erfüllt. Denn die Prämisse, daß Gott ein *ens necessarium* ist, wird nicht *ex terminis* erkannt.⁶⁹ Ähnlich wie Heereboord hatte 1627 der Franziskanertheologe Theodor Smising festgestellt, daß im suaresischen

demonstrato“; 30.7.44; 109a: „Alter modus probandi ... sumi potest a priori ex aliis attributis divinis“; 30.8.2; 113a: „Hoc attributum ... non opinor posse ex aliquo effectu immediate probari evidenter, sed ex aliis attributis quasi a priori demonstrandum est“, sowie 30.8.10; 115b: „Et (ut in principio dixi) ex solis effectibus non potest immediate concludi omnimoda immutabilitas Dei, sed demonstratione quasi a priori utendum est ex aliis attributis prius demonstratis“.

⁶⁶ DM 29.3.1, XXVI, 47b.

⁶⁷ J.-L. Marion, 'Entre analogie et principe de raison', 323-4 (vgl. *Questions cartésiennes II*, 167): „En guise de connaissance *a priori*, il [i.e. Suárez] propose un substitut affaibli: au lieu d'un principe s'imposant à Dieu (la causalité de l'existence), on procédera à partir d'un attribut quelconque, pourvu qu'il soit commun à l'étant en général, pour accéder ainsi à la quiddité divine, puis à son existence ...“.

⁶⁸ DM 29.3.2, XXVI, 48a: „Atque ita, quod primum de hoc ente probatur, est esse; deinde esse ab intrinseco necessarium; hinc esse unicum in tali ratione ac modo essendi, ideoque esse Deum“. Ähnlich *De divina substantia* 1.1.10; I, 3a-b: „Nos enim prius probamus, esse aliquod ens habens ex se existentiam non receptam nec causatum ab alio; et inde concludimus ens esse necessarium in existendo, et esse unum tantum, et esse Deum. Et licet in re ipsa non est prius neque posterius, quia sunt idem tamen si secundum rationem loquamur, haec veritas sequitur ex praecedenti, quia haec ultra praecedentem solum addit negationem dependentiae ab alio, seu causalitatis vel receptionis existentiae; positivum autem est prius negatione, et quasi fundamentum ejus“.

⁶⁹ A. Heereboord, *Disputationum pneumaticorum secunda, de Dei existentia*, (respondens: A. van Elten), Leiden 1643, thesis 4: „Verum enimvero haec divinae existentiae a priori instituta per *suaresium* demonstratio quanti sit facienda, ac quam parum sit solida, accurate ostendit nuper in suo *suaresio repurgato* Vir Clar. ac Collega Chariss. D. *Iacob. Revius*: neque nos illud nunc attingemus: tantum ostendimus eam non esse demonstrationem a priori, quod nostri sit instituti et huc facit. Ut demonstratio sit a priori, necesse est principia vel cognosci ex terminis, vel sumi ut resoluta ad ea, quae sunt nota ex terminis: neutrum autem sit in illa demonstratione, qua *Suarez* adducit: vult enim ex eo, quod a posteriori probatum fit dari ens necessarium, colligi deinde *esse Deum*: itaque propositio illa, *Deus est ens necessarium*, quae assumitur, ut praemissa in demonstratione illa a priori, vel postquam praecessit demonstratio a posteriori, cognoscitur ex terminis, vel non: non potest dici, quod noscatur ex terminis; nam qui dubitat, an Deus detur, dubitat etiam an detur ens aliquod necessarium; hoc autem est manifestissimum, a nullo viatore cognosci ex terminis, *quod Deus sit ens necessarium*: Quod si praemissae non cognoscantur ex terminis, nec resolvantur in aliis praemissis jam ex terminis notas, sicut neutrum hic fit demonstratio non poterit dici a priori; quod erat de hac *suaresiana* demonstratione demonstrandum“. J. Revius hatte die Frage nach dem Status *a priori* des Argumentes offen gelassen: „tantum, an solida sit ipsius demonstratio, sive illa sit a priori, sive a posteriori, examinabimus“ (*Suarez repurgatus*, 530).

Beweis keine evidente Wahrheit vorausgesetzt wird, weil die als *a posteriori* bewiesene Existenz Gottes nicht *per se nota* ist. Der Beweis sei daher nicht *a priori*.⁷⁰

Suárez wird jedoch von dieser Kritik Smisings und Heereboords nicht getroffen, weil auch er die Existenz Gottes für uns nicht evident (*per se notum*) erachtete, weil wir weder die Wesenheit von Gott wie er in sich selbst ist erkennen, noch *ex ipsis terminis* bekannt sei, daß die Ordnung von Ursachen und Wirkungen bei einem ungeschaffenen Seienden endet. Viel weniger noch sei für uns die Einzigkeit des ungeschaffenen Seienden evident. Suárez hat darum von einer *a posteriori* gewonnenen, also gleichfalls nicht evidenten Grundlage her argumentiert.⁷¹ Zwar kann Suárez nicht zugestimmt werden, daß sein Kausalbeweis eindeutig *a posteriori* argumentiert, denn dieser erste Schritt im Gottesbeweis geht von einer Sammlung aller Seiender und Ursachen aus und argumentiert insofern nicht mehr aus den Wirkungen. Klar ist jedoch, daß Suárez zur Definition des *a priori*, anders als Heereboord und Smising, nicht die Evidenz rechnet.

Gegen Suárez hat Theodor Smising auch betont, die faktische Beschränktheit der Erkennbarkeit Gottes ermögliche keinen Beweis *a priori*. Für einen Beweis *a priori* sei ein bestimmter Begriff (*conceptus definitivus*) des Objekts erforderlich. Einen solchen, das *quid esse rei* bezeichnenden, Begriff der Gottheit können wir jedoch *pro statu isto* nicht haben, denn—eine auch von Suárez gemachte Feststellung—wir erkennen Gott nicht aus seiner eigenen Natur. Daran ändere sich nichts, wenn wir einen Beweis *a priori* in weitem Sinne als einen Beweis für eine bestimmte Beschaffenheit durch eine andere auffassen. Denn in diesem Fall werde zwar nicht direkt, wohl aber indirekt von einer Definition des Objektes ausgegangen, weil die zuerst erkannte Beschaffenheit ihrerseits durch eine Definition des Objekts, in der Form eines ersten und evidenten (*per se notum*) Prädikates, bekannt sein muß. Einen bestimmten oder quasi bestimmten Begriff von Gott haben wir aber nicht, so daß wir auch nicht *a priori* ein Attribut Gottes aus einem anderen beweisen können, denn das zuerst erkannte Attribut müsse auf einen bestimmten Begriff von Gott zurückgeführt werden. Smising beruft sich auf Aristoteles für sein Prinzip, daß in einem Beweis *a priori* der Wesensbegriff oder die Definition des Objektes Mittelbegriff ist. Er schließt also nicht eine Herleitung des

⁷⁰ Th. Smising, *Disputationes theologicae*, 15b-16a: „Tertia, nam ad illum discursum contrariae sententiae non supponitur aliqua veritas per se nota cui innitatur. Ergo non est discursus a priori. Consequentia patet ex dictis in secunda probatione principali. Antecedens probatur, tum, quia veritas quae dicitur ad illum discursum supponi tanquam demonstrata a posteriori, est quod Deus sit; quae non est per se nota ut ostensum est q. 2. quia quod Deus sit sub ratione a nobis conceptibili, quo modo nunc loquimur de existentia Dei, resolvitur in Deitatem tanquam rationem a priori: tum etiam quia, ut ex ibidem dictis colligi potest, nulla veritas est de Deo per se nota nisi quod sit Deus sub conceptu Deitatis”.

⁷¹ Vgl. zur Bestreitung der Evidenz der Existenz Gottes: *DM* 29.3.33-37, XXVI, 58b-60a; vgl. Thomas von Aquin, *S. Theol.* I, q. 2, art. 1. *DM* 29.2.7, XXVI, 36b: „Duae igitur occurrunt viae praecipuae ad hoc ostendendum [sc. quod Deus sit]. Una est omnino a posteriori et ex effectibus [vgl. *DM* 29.2]; altera est proxime a priori, quamvis remote sit etiam a posteriori, ut postea declarabo [vgl. *DM* 29.3]”.

einen Attributes aus dem anderen als solche aus, wohl aber negiert er, daß diese *a priori* ist.⁷²

Was ist von dieser Kritik zu halten? Setzt Suárez' Beweis einen bestimmten, evidenten Wesensbegriff Gottes voraus? Er benutzt in seiner Argumentation sicherlich einen Begriff (den des *ens per se necessarium*), von dem er behaupten muß, daß er zur Wesenheit gehört: aus einem Attribut, „*das in Wirklichkeit die Wesenheit Gottes ist*, aber von uns abstrakter als Modus eines nicht-verursachten Seienden aufgefaßt wird, wird ein anderes Attribut [die Einzigkeit] gefolgert, und auf diese Art und Weise geschlossen, daß dieses Seiende Gott ist“.⁷³ Smising hat darin Recht, daß Suárez indirekt über die Wesenheit Gottes argumentiert.

Ist aber der Begriff von der zur Wesenheit Gottes gehörenden Seinsnotwendigkeit ein bestimmter, definierender Begriff Gottes, wie Smising gedacht und beanstandet hat? Suárez behauptet das nicht ausdrücklich und an sich liegt das nicht in der Bestimmung jeder Eigenschaft Gottes als Eigenschaft seiner Wesenheit enthalten. So hat beispielsweise der reformierte Theologe Zacharias Ursinus (1534-1583) keineswegs eine Definition der göttlichen Wesenheit vorausgesetzt, als er in seinem 1584 postum erschienenen Kommentar zum Heidelberger Katechismus (Frage 27) philosophische Beweise für die Vorsehung in Argumente *a posteriori*, „nämlich den Werken oder Wirkungen Gottes entnommene“, und Argumente *a priori*, „nämlich den Attributen Gottes entnommene“ eingeteilt hat.⁷⁴ So kann Suárez auch die lokale

⁷² Smising, *Disputationes theologicae*, 15a-b: „Secundo igitur probatur ratione, quia ad demonstrationem a priori requiritur, ut a demonstrante habeatur definitivum conceptus subiecti. At pro isto statu non habemus definitivum conceptum Deitatis, imo nullum omnino. Minor patet, quia solum concipimus Deum sub ratione attributali aut modo intrinseco, et hoc volunt Patres dicentes nos non cognoscere Deum ex ipsius natura. Maior probatur ex *Philosopho 6 Met. c. 1. tex. 1. 2. de anim. c. 2. et 1. Post. 17* docente, rationem quidditatis seu definitionem subiecti esse medium in demonstratione potissima et a priori ... Nam licet in demonstratione a priori large sumpta, qua una passio demonstratur per aliam, proxime et formaliter non assumatur definitio subiecti pro medio, sed definitio passionis prioris per quam posterior probatur; necesse est tamen primam passionem esse demonstranti notam per definitionem subiecti tanquam per praedicatum primum et per se notum ... Itaque necesse est ad demonstrationem potissimam et a priori, ut procedat vel per definitionem subiecti tanquam medium; vel sane principium proximum ex quo precedit, in definitivum conceptum subiecti (qui est simpliciter primus) resolvi possit a demonstrante. Et ita manet, cum nos definitivum Dei conceptum vel quasi definitivum (nunc enim large utimur nomine conceptus definitivi, pro conceptu dicente quid esse rei, sive illud esse sit compositum ex genere et differentia, sive non) minime habeamus, non posse a nobis demonstrari a priori ullum attributum de Deo, aut unum attributum de alio, quia licet possimus resolvere unum attributum in aliud, non possumus primum attributum resolvere in conceptum definitivum Dei“. In ähnliche Richtung geht auch Smisings erstes Argument; *Disputationes theologicae*, 14b-15a.

⁷³ DM 29.3.2, XXVI, 47b.

⁷⁴ Z. Ursinus, *Doctrinae christianae compendium, seu commentarii catechetici*, Leiden 1584, 211: „Duo sunt genera Argumentorum, quibus probatur esse Dei providentiam. Primo probatur hoc Scripturae testimoniis ... Deinde providentiam esse confirmatur et rationibus, quarum item duo sint genera. Unum continet rationes a posteriori: nempe sumptas ex operibus, vel effectis Dei: alterum rationes a priori complectitur, petitas nimirum ab attributis Dei. Sed magis obviae sunt illae a divinis operibus desumptae: his enim penetramus ad illas, quae sunt a priori, quia ex illis a posteriori cognoscimus naturam Dei et Creatoris, et rursus a priori regredimur ad posterius“. Vgl. zur Unterscheidung und zu ihrer Wirkungsgeschichte: J. Platt, *Reformed Thought*, 67 Anm. 78, vgl. 58-59. Zur Verbreitung der beiden Argumentationsarten in der niederländischen Theologie: ebd., 67-68 (J. Bastingius), 77 (S. Lubbertus), 81 (J. Kuchlinus), 98-99 (H. van Diest), 100 (W. Amesius), 127 (L. Trelcatius d.Ä.). Platt macht leider nicht deutlich, ob diese Autoren auch immer ausdrücklich von *a posteriori* und *a priori* geredet haben. A. Walaeus hat nicht *a priori* argumentieren wollen (weil nichts früher ist als Gott),

Allgegenwart aus der Unermeßlichkeit Gottes ableiten,⁷⁵ ohne eine Definition oder evidente Gotteserkenntnis vorauszusetzen.

Doch besteht bei Suárez im Hinblick auf die menschliche Erkenntnis des *quid esse Dei* eine Schwierigkeit. Das liegt nicht am Ableitungsverfahren *a priori* als solchem, sondern an der besonderen Bedeutung, die Suárez der Aseitität (das Durch-sich-selbst-notwendig-Sein, von dem aus er im Gottesbeweis die Einzigkeit Gottes zu beweisen versucht) im Vergleich zu anderen Eigenschaften Gottes für die Konstitution der göttlichen Wesenheit zuschreibt. Im Hinblick auf diese These dürfte Smisings Kritik berechtigt sein, daß die Argumentation *a priori* für die Einzigkeit Gottes einen bestimmten Begriff oder eine Erkenntnis des *quid esse* Gottes voraussetzt.

4.2 Der Argumentationsgang des Beweises *a priori*

Der Kurzfassung des Gedankenganges *a priori* zufolge „ist das Erste, das von diesem Seienden [i.e. *ens quoddam per se necessarium*] bewiesen wird, das Sein; sodann, daß es innerlich notwendig ist; von daher, daß es Einzig-sein ist in einem solchen Sinngehalt und Modus des Seins, und darum, daß es Gott ist”.⁷⁶ In diesem Argumentationsgang, dem auch Revius skeptisch gegenüberstand,⁷⁷ hat Smising drei Fehler beanstandet.

(a) Der erste Fehler sei der Schluß vom Sein auf das innerliche Notwendig-sein, der eher umgekehrt sein müßte, denn aus dem Sein folgt an sich nicht das Notwendig-sein. (b) Der zweite Fehler sei, daß am Schluß aus der Einzigkeit Gottes die Existenz Gottes gefolgert wird. Die Einzigkeit folge aber in Wirklichkeit der Wesenheit oder dem Seienden: wenn das Wesen nicht existiert, dann auch die Einzigkeit nicht. (c) Drittens werde von diesem Argument als *a posteriori* bewiesen vorausgesetzt, was es selbst zu beweisen versucht, nämlich die Existenz dieses Seienden. Mit diesem Seienden ist wohl Gott gemeint, aber wie kann Suárez etwas durch sich selbst beweisen: die Existenz dieses Seiendes, unter der Voraussetzung, daß es ist?⁷⁸

sondern nur *a posteriori*; ebd., 166 Anm. 199. P. Voet hält einen Beweis *a priori* der göttlichen Existenz für möglich; *Theologia naturalis reformata*, 22-23, hier 22: „... adeoque demonstratio unius attributi per aliud formaliter prius, erit suo modo demonstratio a priori”. Vor allem sieht er den Gottesbeweis *a priori* als einen Beweis „per axiomata, seu propositiones indubitatae veritatis”, und davon gilt: „... omnis demonstratio facta per axiomata est a priori” (23). Vgl. Voets Beweis *a priori*, 32-34.

⁷⁵ Sein Beispiel, *DM* 29.3.1, XXVI, 47b.

⁷⁶ *DM* 29.3.2, XXVI, 48a; *De divina substantia* 1.1.10; I, 3a-b.

⁷⁷ J. Revius, *Suarez repurgatus*, 530: „supponit ergo tria ista, improductum esse, necessarium esse, unicum esse, *natura priora* esse quam hoc ultimum, nempe Deum esse, quae suo auctori defendenda relinquimus”.

⁷⁸ *Disputationes theologicae*, 15b: „Prima, quia dicitur in ea demonstratione hoc ordine procedi, ut primum quod de hoc ente demonstratur sit, *esse*, deinde *esse* ab intrinseco necessarium, hinc *esse* unicum, et ideo *esse* Deum. In hoc enim processu tripliciter peccatur, tum quia ab *esse* sit illatio ad *esse* ab intrinseco necessarium, cum potius *esse* ab intrinseco necessarium inferat *esse* de secundo adiacente, quia quod sic necessarium est, non abstrahit ab *esse*; bene autem quod est, abstrahit a necessitate *essendi*, ut patet in creaturis: tum quia in ultima consequentia ex unitate Dei inferatur existentia Dei, quae etiam consequentia est nulla, quia unitas sequitur conditionem essentiae seu entis, quae sicut abstrahit ab *esse* ita unitas; quod si ex unitate entis, non ut sic, sed entis qua necessarii, inferatur *esse*, iam ex necessitate concluditur *esse*, non ex unitate, quae unitas proinde frustra assumitur postquam necessitas fuit assumpta: tum denique quia demonstratio illa supponit demonstratum, quod per illam demonstrari videtur, quia supponit demonstratum *esse* a posteriori quod ens illud sit; peto quod ens? haud dubie

Gegen diese Kritik läßt sich Suárez verteidigen. (a) Erstens schließt Suárez nicht vom Sein auf das Notwendig-sein, sondern nachdem im ersten Schritt die Existenz eines durch sich selbst notwendigen Seienden festgestellt ist, beweist er im zweiten Schritt, daß diesem Seienden inneres Notwendigsein zukommt. Das ist, wenn von der neu erwähnten Innerlichkeit des Notwendigseins abgesehen wird, eher eine Wiederholung als ein Schluß vom Sein auf das Notwendigsein. (b) Zweitens folgert Suárez aus der Einzigkeit dieses notwendigen Seienden nicht die *Existenz* Gottes, sondern die *Gottheit* dieses einzigen notwendigen Seienden, dessen Existenz schon im ersten Schritt behauptet worden ist. (c) Drittens setzt Suárez die ihm zufolge *a posteriori* bewiesene Existenz des notwendigen Seienden voraus. Der Schluß seiner Argumentation beweist nicht noch einmal diese Existenz, sondern identifiziert dieses notwendige Seiende aufgrund seiner Einzigkeit als Gott. Auch eine andere Kritik Smisings ist gegen eine Schlußfolgerung der Existenz Gottes aus der Seinsnotwendigkeit, als aus einem früheren Attribut, gerichtet. Daher trifft sie Suárez nicht ganz, weil dieser von der Notwendigkeit über die Einzigkeit die Gottheit folgert.⁷⁹

Der Argumentationsgang des Suárez verläuft also über folgende Hauptschritte: er setzt die Existenz eines notwendigen Seienden, als *a posteriori* bewiesen, voraus und will zunächst beweisen, daß es nur ein einziges notwendiges Seiendes geben kann. Wenn dieser Beweis gelingt, lasse sich dieses einzige notwendige Seiende als Gott identifizieren. Ob eine solche Argumentation mit Suárez ein Beweis *a priori*, oder im Unterschied dazu mit Smising nur eine Auslegung von etwas Unbekanntem durch etwas Bekanntes ist,⁸⁰ hängt letztendlich von der Definition des *a priori* ab. Die suaresische Definition hat bei wenigstens einigen seiner Leser im 17. Jahrhundert Mißverständnis, Kritik und Verwunderung erregt.

Referat und Beurteilung der einzelnen Argumente *a priori* für die Einzigkeit des notwendigen Seienden, sowie dafür, daß es das Prinzip der anderen Dinge ist, liegen außerhalb des Interesses dieser Untersuchung. Nach einem Referat von Argumenten, die Suárez als unzureichend beurteilt, versucht er selbst die Einzigkeit des ungeschaffenen Seienden zu zeigen. Das geschieht zunächst von der Zugehörigkeit des Daseins zur Wesenheit des ungeschaffenen Seienden her. Sodann bietet er ein Argument aus der Unmöglichkeit mehrerer ungeschaffener Seiender. Dem schließt er Argumente an, die zeigen sollen, daß dieses *ens a se*, dessen Unendlichkeit er nunmehr annimmt, das einzige Prinzip der anderen Dinge sein muß. Suárez behauptet dabei, es sei widersprüchlich, daß inmitten unendlich vieler, in Vollkommenheit ungleicher, Seiender kein *unendlich* vollkommenes Seiendes sei. Aber in diesem Kontext vermerkt er, daß er eigentlich nicht aufgrund der Unendlichkeit argumentieren will, weil dafür zwei Voraussetzungen erst zu beweisen wären, nämlich erstens, daß aus der Aseität

Deus; ad quid ergo illud ulterius probatur, aut quomodo ulterius ex illa hypothesi probari potest? cum idem non probet se ipsum, et illa hypothesis sit, Deum esse, et iterum conclusio sit, Deum esse”.

⁷⁹ *Disputationes theologicae*, 15b: „Secunda, quia cum dicitur per necessitatem essendi, tanquam per prius attributum, probari existentiam Dei, tanquam attributum posterius; supponitur quod necessitas sit speciale attributum: hoc autem falsum est, quia necessitas existendi, est modus intrinsecus omnium attributorum Dei, ut patebit infra, modus autem intrinsecus non est ratio a priori illius cuius est modus, sed potius illud est suo modo ratio a priori illius modi. Quare necessitas existendi non est ratio a priori alicuius attributi divini, atque adeo nec ratio a priori quod sit Deus quatenus conceptibilis sub ratione attributali; quia idem est demonstrare attributum esse, prout conceptibilem sub ratione illius attributi”.

⁸⁰ *Disputationes theologicae*, 16a.

die Unendlichkeit folge und zweitens, daß es nicht mehrere unendliche Seienden geben könne.⁸¹ Trotzdem hat er anschließend behauptet, daß ein höchst vollkommenes Seiendes (unter der Voraussetzung, daß es ein solches inmitten unendlich vieler Seiender gibt) auch unendlich sein und die anderen Seienden hervorgebracht haben müsse. Dabei hat er doch die Unendlichkeit aus dem Sein *per essentiam*, also im Grunde aus der Aseitität, abgeleitet.⁸² Er benutzt aber in dieser Phase seines Gottesbeweises (abgesehen vom kurzen Hinweis in *DM* 29.3.18) nicht *direkt* das für Duns Scotus für den Nachweis der Einzigkeit Gottes wichtige Argument, daß eine Mehrzahl der Unendlichen ausgeschlossen ist.⁸³ Seine Argumente *a priori* bestätigen in dieser Weise den Vorrang der Aseitität vor der Unendlichkeit.

4.3 Nicht-Evidenz und Allgemeinheit der Gotteserkenntnis

Die Erkenntnis der Existenz Gottes stimmt nach Suárez mit dem natürlichen Licht überein und ist demgemäß weit verbreitet. Sie komme einerseits in der vagen, sowohl von Gott als auch von den Abgöttern aussagbaren Form der Erkenntnis eines höchsten Etwas vor, das helfen oder glücklich machen kann. Andererseits gebe es eine Erkenntnis des wahren Gottes unter dem Begriff des höchsten Seienden, größer als welches kein Seiendes sein kann.⁸⁴ Diese Erkenntnis ist nach Suárez nicht evident (aufgrund einer Argumentation oder der Evidenz der Worte selbst). Denn es sei nicht deutlich, ob mit dem Begriff des durch sich selbst notwendigen Seienden, über welches hinaus nichts Größeres gedacht werden kann (so Anselm), etwas in der Wirklichkeit korrespondiert.

Die Erkenntnis der göttlichen Existenz sei aber aus zwei Gründen weit verbreitet. Erstens, weil sie der Natur des Menschen entspricht. Wenn der Mensch mit dieser Wahrheit konfrontiert werde, erweise diese sich ihm als seiner Vernunft gemäß. Der nachdenkende Mensch wisse, wie Suárez in einer der dritten cartesischen Meditation auffallend verwandten Weise erklärt, daß er nicht *a se* ist und ebenso wenig wie die anderen Geschöpfe für seine Vollkommenheiten genugsam ist. So werde dem Menschen bald deutlich, daß er eine höhere Natur braucht, der er seinen Ursprung verdankt und von der er regiert wird.⁸⁵ Die Erkenntnis der Existenz Gottes sei zweitens allgemein verbreitet, weil sie durch Tradition und Unterricht weitergegeben wird. Der Gottesglaube ergebe sich in erster Linie aus menschlichem Glauben und weniger aus

⁸¹ *DM* 29.3.18, XXVI, 53b: „Imo haec ratio sumpta ab infinitate sufficeret ad demonstrandum quod intendimus; eam tamen praetermittimus, quia assumit duo principia inferius probanda, scilicet, ex eo quod ens aliquando sit a se, et essentialiter suum esse, sequi illud esse infinitum simpliciter in genere entis, et hujusmodi infinita non posse multiplicari, quae duo in sequenti disputatione tractando de attributis divinis demonstranda sunt”.

⁸² *DM* 29.3.19, XXVI, 53b-54a; vgl. zur genannten Ableitung auch 29.3.24, XXVI, 55b.

⁸³ Vgl. E. Gilson, *Jean Duns Scot*, 171-177.

⁸⁴ *DM* 29.3.35, XXVI, 59b.

⁸⁵ *DM* 29.3.36, XXVI, 59b-60a; 60a: „Nam si homo in seipsum reflectatur cognoscit se non esse a se, neque sibi sufficere ad suam perfectionem, nec creaturas omnes, quas experitur, sibi satisfacere; imo agnoscit in se naturam excellentiorem illis, quanquam in suo gradu imperfectam, quia tam in cognoscendo verum, quam in amando bonum, sese cognoscit imbecillum et infirmam. Unde facillimo negotio homo sibi persuadet indigere se superiori natura, a qua ducat originem, et a qua regatur et gubernetur”. Die (allerdings beschränkte) Übereinstimmung mit Descartes betrifft die zweite Version des sogenannten Beweises aus den Wirkungen, *Meditationes*, AT VII, 47,24-51,5.

der Evidenz der Sache, obwohl er durchaus eine gewisse praktische und moralische Evidenz beanspruchen könne. Auf diese Art und Weise kann nach Suárez der traditionelle Hinweis auf die natürlich eingepflanzte Gotteserkenntnis aufgefaßt werden.⁸⁶

Bemerkenswert ist die hier sichtbare suaresische Tendenz, die Allgemeinheit der Gotteserkenntnis eher durch die *cognitio Dei acquisita* (Anhören der Rede vom Existieren Gottes, denkendes Nachvollziehen ihrer Plausibilität, Weitergabe dieser Erkenntnis durch Unterricht und Tradition) als durch die *cognitio Dei insita* zu erklären. Eine eingepflanzte Gotteserkenntnis wird von Suárez eigentlich nicht gelehrt.⁸⁷ Er kommt dieser am nächsten, wenn er von der praktischen und moralischen Evidenz des Gottesglaubens und seiner Übereinstimmung mit der menschlichen Natur redet. Aber damit ist noch nicht gesagt, daß jedem Menschen ein Vermögen zur Erkenntnis der göttlichen Existenz (geschweige denn eine aktuelle Gotteserkenntnis) eingegeben worden ist. Die Konzentration auf die Erwerbung der Gotteserkenntnis durch Erfahrung, Unterricht und Nachdenken bedeutet eine Relativierung ihrer Allgemeinheit. Weil Suárez keine—wie auch immer bestimmte—angeborene Gotteserkenntnis lehrt, muß er es für möglich halten, daß es in der Wirklichkeit Atheisten gibt.⁸⁸ Das ist auch—wenigstens teilweise—der Grund für die Kritik des Jacobus Revius zu der kargen Behandlung der *cognitio Dei insita* bei Suarez gewesen.⁸⁹ Auch Gisbert Voetius hat festgestellt, daß in der suaresischen Gotteslehre eine spezielle Behandlung der angeborenen Gotteserkenntnis, im Unterschied zur erworbenen und argumentativen Gotteserkenntnis, fehlt.⁹⁰ In dieser Hinsicht steht Suárez nicht nur der reformierten Orthodoxie, sondern—sei es auch in anderer Weise—auch Descartes ferne.

⁸⁶ DM 29.3.37, XXVI, 60a.

⁸⁷ Die suaresischen Äußerungen sind distanziert, betreffen Aussagen der Anderen: DM 29.3.35, XXVI, 59b: „... et in eodem [sensu, nämlich einer Erkenntnis des wahren Gottes, die nach Augustin den ihre Vernunft gebrauchenden Menschen, von einigen schlechten abgesehen, nicht verborgen ist], dixerunt alii, quos supra citavi, hominibus esse naturaliter insitam cognitionem veri Dei“; 29.3.37, XXVI, 60a: „Et juxta haec [die Erklärung der allgemeinen Erkenntnis der Existenz Gottes durch Tradition und Unterricht, mit Verweis auf ihre praktische und moralische Evidenz] facile intelliguntur omnia, quae de cognitione Dei, naturaliter insita, a Doctoribus dicuntur“. E. Gilson hat gemeint, daß Suárez zwar kein „innéisme déclaré“ vertrete, aber durch „une conception des sources de notre croyance en Dieu plus souple et plus conciliante que celle de S. Thomas“ dem Innismus den Weg ebne (*Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, 5. Aufl., Paris 1984, 32). Suárez legt aber das Schwergewicht eindeutig bei der erworbenen Gotteserkenntnis, mehr als Thomas von Aquin (*S. Theol.* I, q. 2, art. 2 ad 1).

⁸⁸ Vgl. DM 29.3.33, XXVI, 59a: „Unde multi gentiles de hac veritate dubitarunt, aut etiam eam negarunt, et usque in hodiernum diem multi, non solum gentiles, sed etiam haeretici, post auditam vocem Evangelii, eadem insipientia laborant, et athei sunt, et nonnulli etiam fideles et docti negant eam veritatem esse evidentem; haec autem in rebus nobis per se notis non contingunt“.

⁸⁹ J. Revius, *Suarez repurgatus*, 531-533. Eine Leugnung der angeborenen Gotteserkenntnis würde die Gottesleugnung des Menschen entschuldbar machen (gegen Röm 1,20); vgl. R.A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, I, Prolegomena to Theology, Grand Rapids 1987, 173-174, hier 174.

⁹⁰ G. Voetius, 'De modis cognoscendi Deum, pars secunda', (resp.: L. van der Meer), 469: „Quod ad naturalem Dei notiam [!] congenitam, non video eam suo loco (in disputationibus ad primam Thomae) ab eodem Zwarezio [!] distinctam ac acquisita et argumentativa, poni et explicari, aut quaestionem de illa moveri ... A Swarezio [!] ergo et similibus expectanda non est distincta explicatio et defensio notitiae [!] congenitae, contra opiniones Socini et sequacium ...“.

5. Die Stellung zum ontologischen Beweis

Der ontologische Gottesbeweis gilt als Beweis *a priori*. Über die Frage, ob Suárez einen ontologischen Beweis liefert, besteht bislang noch keine völlige Übereinstimmung. Einerseits ist Suárez' Ablehnung des anselmischen Arguments referiert worden.⁹¹ Andererseits aber hat man seinen Beweis für einen ontologischen angesehen.⁹² Beide Antworten könnten an sich vereinbar sein, wenn zwei Formen des ontologischen Beweises unterschieden werden.⁹³ Die erste—'anselmische'—Form geht vom Begriff des vollkommensten Wesens aus und schließt auf dessen Existenz als zur Vollkommenheit gehörig. Der zweite ontologische Beweis nimmt dagegen den Begriff des *ens necessarium*, dessen Nichtsein unmöglich ist, als Ausgangspunkt. Beiden Formen ist gemeinsam, daß sie von einem Begriff aus argumentieren.⁹⁴ Obwohl diese Unterscheidung zweier Formen des Arguments durchaus sinnvoll ist, ist schon bei Anselm selbst der Begriff des *id quo majus cogitari nequit* eng mit dem darin implizierten Gedanken des notwendigen Seins verknüpft.⁹⁵

⁹¹ Vgl. etwa L. Mahieu, *Suarez*, 196-197; J. Leiwesmeier, *Gotteslehre*, 27, 53; J.P. Doyle, *Metaphysical Nature*, 89; J. Rohls, *Theologie und Metaphysik*, 194.

⁹² W.M. Neidl, 'Suárez', in: K.-H. Weger (Hg.), *Argumente für Gott. Gott-Denker von der Antike bis zur Gegenwart*, Freiburg 1987, 355-359, hier 356: „Zu sehr bleibt er auch von der Realitätsträchtigkeit des anselmischen Argumentes (ontologischer Gottesbeweis), das er dort begeistert mit in die Erörterung einfließen läßt, überzeugt“; H.A. Krop, 'Natural Knowledge of God in Neo-Aristotelianism', 68: „Such [i.e. wie bei Duns Scotus] a reconstruction of the Anselmian Argument is also to be found in Suárez“; vgl. 74.

⁹³ So D. Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, 2. Aufl. Tübingen 1967, 3-4; beide Formen reichen in die Scholastik zurück, vgl. J. Rohls, *Theologie und Metaphysik*, 12.

⁹⁴ Das gilt wohl auch von Anselm, trotz einer originellen Interpretation J.-L. Marions, der zufolge Anselm die Existenz Gottes nicht aus einem Begriff Gottes schließt; 'L'argument relève-t-il de l'ontologie?', *Archivio di Filosofia* 58 (1990) 43-69, vor allem 50-58 (= ders., *Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique*, Paris 1991, 221-258; 231-243). Marion ist zuzugeben, daß Gott als *quiddam maius quam cogitari possit* (*Proslogion* 15; ed. F.S. Schmitt, I, 112,14-15) niemals so, wie er ist, in einem Begriff erfaßt werden kann (vor allem *Proslogion* 14-16; bes. 16; I, 112,24). Daraus folgt aber nicht unbedingt, daß die Formel *id quo maius cogitari non potest* keine Umschreibung dieses unbegreiflichen Gottes sei. Sie ist ein, wenngleich inadäquater, Begriff Gottes, der an sich allein (*unum argumentum*; *Prooemium*; I, 93,6-10) die zweifache Einsicht ermöglicht, daß und wie Gott ist. Anselm gesteht nicht nur ein, daß es von Gott ein Wort (*vox*) gibt, das ihn bezeichnet, sondern auch, daß erkannt werden kann, was Gott ist (*id quod Deus est*); *Proslogion* 4, 103,18-104,4).

⁹⁵ Der Gedanke des notwendigen Seins erscheint in *Proslogion* 3-4 und in Anselms Antwort an Gaunilo (ed. F.S. Schmitt, I, 130-139). Vgl. *Proslogion* 3, I, 102,6: „Quod utique sic vere est, ut nec cogitari possit non esse“; 103,1-4: „Sic ergo vere est aliquid quo maius cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse. Et hoc es tu, domine deus noster. Sic ergo vere es, domine deus meus, ut nec cogitari possis non esse“; *Proslogion* 4; 104,2-4: „qui bene intelligit [quod Deus est id quo maius cogitari non potest], utique intelligit id ipsum sic esse, ut nec cogitatione queat non esse. Qui ergo intelligit sic esse deum, nequit eum non esse cogitare“. Vgl. dazu J. Clayton, 'Gottesbeweise II', *TRE* 13, 727,49-728,29. Marion zufolge bedeutet der erstgenannte Text nicht „que Dieu soit si véritablement qu'il ne puisse pas ne pas être, supposant ainsi que l'entendement le pense comme étant“; „Il ne s'agit pas de penser que Dieu soit (même nécessairement), comme si la pensée transgressait ses limites; il s'agit de ne pas pouvoir penser que Dieu ne soit pas, en respectant la limite de l'impensable et, rebondissant pour ainsi dire sur elle, de penser au second degré que la pensée ne peut nier que le transcendant soit in re lorsqu'il échappe au concept in intellectu“; 'L'argument', 55 (= *Questions cartésiennes*, 239). Anselm lehrt aber nicht ausschließlich, innerhalb des Denkens, ein Unvermögen der Vernunft, Gott als nicht-existierend zu denken, sondern er behauptet auch, daß Gott notwendig existiert: „... si vel cogitari potest

Seit Thomas von Aquin ist die Entscheidung über das anselmische Argument mit der Frage verbunden, ob es *per se notum*—und zwar, nach Thomas, *für uns evident*—ist, daß Gott existiert.⁹⁶ Von den zwei Stellen, an denen Suárez in der 29. Disputation über Anselm spricht, bezieht sich die erste auf diese Frage. Anselms *Proslogion* 2-3 und seine Antwort an Gaunilo werden hier als Belegstellen zitiert für die Auffassung, daß sich die Existenz Gottes nicht beweisen läßt, weil sie *per se notum* ist. Diese Auffassung lehnt Suárez ab.⁹⁷ Nun ist es historisch zwar falsch, Anselm sei der Meinung gewesen, daß die Existenz Gottes nicht bewiesen werden kann.⁹⁸ Aber Suárez hat durch diese unrichtige Vorstellung seine Distanz zu Anselm klar zum Ausdruck gebracht. Wichtiger noch ist, daß er die Prämisse, die Existenz Gottes sei *per se notum*, ablehnt. Das zeigt die zweite Stelle, an der Suárez leugnet, daß aus der Deutlichkeit (*evidentia*) der Begriffe selbst die Erkenntnis des wahren Gottes bei den Menschen hervorgebracht wird. „Denn obwohl wir zugeben, daß mit dem Namen ‘Gott’ ein ‘durch sich selbst notwendiges Seiendes’, größer als welches nicht gedacht werden kann, bezeichnet wird,—wie Anselm will und aus Augustin entnommen hat (*De doctrina christiana* I, 7)—, so ist doch nicht unmittelbar deutlich, ob das mit diesem Wort Bezeichnete ein wahres Ding ist oder nur etwas von uns Erdichtetes oder Ausgedachtes“.⁹⁹ Mit diesen Worten wiederholt Suárez einen schon von Gaunilo vorgebrachten Einwand und schneidet er den Weg zum ontologischen Gottesbeweis, nicht nur über den Vollkommenheitsgedanken, sondern auch über den Gedanken des notwendigen Seins, ab. Es könnte sich nämlich um bloße Erdichtungen handeln.

Suárez hat im zweiten Schritt seines Gottesbeweises sogar die Ableitung der *Einzigkeit* Gottes aus dem Begriff des ‘vollkommensten Seienden’ und der ‘unendlichen Vollkommenheit’ (die im wesentlichen wohl als Äquivalente des anselmischen *id quo maius cogitari non potest* angesehen werden dürfen) für problematisch gehalten. Zwar könne an sich aus der unendlichen Vollkommenheit der göttlichen Natur deren Einzigkeit abgeleitet werden, aber an dieser Stelle des Gottesbeweises würde sie voraussetzen, was erst noch zu beweisen ist, nämlich die Existenz eines in Wesenheit und Natur unendlich vollkommenen Seienden. Am Ende der ersten Stufe des Gottesbeweises sei aber nur bewiesen worden, daß ein *ens per se necessarium* existiert, das das Sein aus sich selbst hat.¹⁰⁰ Diese Kritik impliziert, daß ein Gottesbeweis in Suárez’ Augen nicht, wie der anselmische, bei *aliquid quo nihil maius cogitari potest* ansetzen kann.

esse [aliquid quo maius cogitari nequit], necesse est illud esse. ... Non ergo ‘quo maius cogitari nequit’ cogitari potest esse et non est. Si ergo cogitari potest esse, ex necessitate est. ... Si utique vel cogitari potest, necesse est illud esse“; Antwort an Gaunilo, I, 131,1-6.

⁹⁶ J. Rohls, *Theologie und Metaphysik*, 121.

⁹⁷ *DM* 29.2.3, XXVI, 35a.

⁹⁸ Vgl. schon das Prooemium vom *Proslogion*, I, 93,5-10: „coepi mecum quaerere, si forte posset inveniri unum argumentum, quod nullo alio ad se probandum quam se solo indigeret, et solum ad astruendum quia deus est ... sufficeret“.

⁹⁹ *DM* 29.3.36, XXVI, 59b-60a: „Haec autem cognitio [veri Dei] neque in omnibus provenit ex demonstratione, quia non omnibus sunt capaces ejus, neque ex sola terminorum evidentia; nam licet demus nomine Dei significari ens per se necessarium, quo majus cogitari non possit, ut vult Anselm., sumpsitque ex Augustino, lib. 1 de Doctr. Christ., c. 7, tamen non statim est evidens, an significatum illius vocis sit vera aliqua res, vel solum sit aliquid confictum, vel excogitatum a nobis“.

¹⁰⁰ *DM* 29.2.1, XXVI, 34b.

Zudem wäre mit der Existenz eines vollkommensten oder notwendigen Seienden nach Suárez noch nicht die Existenz Gottes bewiesen. Wenn jemand zum Beispiel annimmt, nur die stoffliche Welt existiere und darin sei der Himmel oder der Mensch das 'vollkommenste Seiende', so würde er doch nicht schon deswegen den Himmel oder den Menschen für Gott halten. Denn dazu müßten sie auch andere göttliche Attribute besitzen.¹⁰¹ Dasselbe gelte für die Begriffe des ersten Bewegers und des notwendigen Seienden. Wer nur erster Beweger ist, ist kein Gott und wenn es mehrere notwendige Seiende gäbe, so wäre keiner von ihnen Gott.¹⁰² Nach Suárez müssen im Gottesbegriff zwei wesentliche Elemente enthalten sein: Daß Gott einzig ist und die Quelle aller Seienden, welche von ihm abhängig sind.¹⁰³ Auch hier zeigt Suárez eindeutig seine Distanz zum ontologischen Beweis, obwohl es keineswegs dem anselmischen Selbstverständnis entspricht, daß in dem Begriff dessen, über welches hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, die Einzigkeit noch nicht gedacht sei.¹⁰⁴

Die suaresische Argumentationslinie *a priori* kommt ohne die Begriffe der Größe, Güte oder Vollkommenheit aus und unterscheidet sich darin grundsätzlich vom anselmischen Argument. Es fehlt bei Suárez im Hinblick auf die Einzigkeit Gottes also ein Äquivalent für die veränderte Übernahme (*coloratio*), die Duns Scotus in seinem Gottesbeweis dem anselmischen Argument für den Nachweis der Unendlichkeit des ersten Seienden unterzogen hat.¹⁰⁵ Auch Suárez' Beweis *a priori*, der vom Begriff des *ens necessarium* ausgeht, ist kein ontologischer Beweis. Denn der mit dem Gedanken des notwendigen Seins argumentierende ontologische Beweis will einsichtig machen, daß sich „von der Idee des notwendigen Wesens das Dasein nicht trennen“ läßt.¹⁰⁶ Darum ist es Suárez aber nicht zu tun. Er will, vom *a posteriori* gewonnenen Begriff des notwendigen Seienden ausgehend, nicht dessen Existenz, sondern dessen Einzigkeit beweisen. Den ontologischen Beweis, dem zufolge die *Existenz* mit dem Begriff Gottes als desjenigen, *quo maius cogitari nequit*, oder als des notwendigen Seienden, unlöslich verbunden ist, hat Suárez verworfen.

6. Ertrag

Der Gottesbeweis gibt sich zunächst, indem er vom metaphysischen Prinzip, daß alles, was bewirkt wird, von einem anderen bewirkt wird, ausgeht, als ein Kausalargument.

¹⁰¹ DM 29.2.5, XXVI, 35b.

¹⁰² DM 29.2.5, XXVI, 35b. Später hat A. Baumgarten gemeint, daß Gott, aber auch die Materie notwendige Wesen sein könnten; vgl. D. Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis*, 64.

¹⁰³ DM 29.2.5, XXVI, 35b-36a: „Et ideo ad demonstrandum Deum esse, non satis est ostendere dari in rerum natura ens quoddam necessarium, et a se, nisi probetur illud esse unicum, et tale, ut sit fons totius esse, a quo pendent, et illud recipiunt omnia, quae ipsum esse quoque modo participant“.

¹⁰⁴ Denn dieser Begriff bezeichnet in *Proslogion* 2 den einen Gott des christlichen Glaubens: *credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit* (I, 101,5). Nur von diesem Seienden gilt nach *Proslogion* 3, daß es nicht als nicht-existierend gedacht werden kann: „Et quidem quidquid est aliud praeter te solum, potest cogitari non esse. Solus igitur verissime omnium, et ideo maxime omnium habes esse: quia quidquid aliud est non sic vere, et idcirco minus habet esse“ (I, 103,6-9).

¹⁰⁵ Über Scotus' Veränderung der *ratio Anselmi* zum Beweis für die Unendlichkeit: E. Gilson, *Jean Duns Scot*, 166-169.

¹⁰⁶ Die Formulierung ist von Moses Mendelssohn, der hinzufügt: „ohne die Idee selbst zu zernichten“; zitiert nach D. Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis*, 4.

Im ersten Schritt geht Suárez freilich nicht von den konkreten Dingen als Wirkungen aus, sondern bekommt die These entscheidende Bedeutung, daß die Sammlung aller Seiender nicht als ganze abhängig sein könne. Damit scheitert sowohl sein Kausalbeweis, als auch sein Grundsatz, daß Gott nur aus den Wirkungen erkennbar ist. Dieser Kausalbeweis scheitert aus zwei Gründen. Erstens kommt ein Abschluß der Sammlung aller Seiender in einer höchsten Ursache gar nicht in den Blick, falls sich der Aufstieg von Wirkungen zu ihren Ursachen ins Unendliche fortsetzen läßt (ähnliche Kritik bei J. a Sancto Thoma). Das gilt umso mehr, als Suárez zugibt, daß die Reihe Mittelursachen zwischen einer Wirkung und einer postulierten Erstursache unendlich sein könne. Vielleicht hat Suárez deshalb zur Sammlung aller Seiender gegriffen, weil er die Existenz eines aktuell Unendlichen, außer dem unendlichen Gott, nicht ausschließen wollte, und daher nicht, wie noch Ockham, einen unendlichen Fortgang der Ursachen wenigstens bei den Erhaltungsursachen (der aktuelle Unendlichkeit mit sich brächte) ausschließen konnte. Zweitens ist die Einbindung des Kausalbeweises in der Einteilung des Seienden eine *petitio principii* (ähnliche Kritik bei G. Voetius), indem er einen Gott und Geschöpfen gemeinsamen Seinsbegriff voraussetzt, dessen Möglichkeit der Gottesbeweis erst noch sichern müßte. Der Gottesbeweis orientiert sich gleichwohl nicht exklusiv am Seinsbegriff, sondern hat im zweiten Schritt, im Hinblick auf die Einzigkeit Gottes, physikotheologischen Charakter. Auch Reformierte des 17. Jahrhunderts haben manchmal einen Gott und Geschöpfen gemeinsamen Seinsbegriff vorausgesetzt (Jacchaeus, Burgersdijk, P. Voet). Auf eine Sammlung sämtlicher Seiender wird dabei jedoch kaum zurückgegriffen. Vielmehr wird die Unmöglichkeit einer unendlichen Ursachenreihe aristotelisch begründet (Revius, D. Voet, Leydekker).

Auch Suárez' Grundsatz, daß Gott in diesem Leben nur aus den Wirkungen erkannt werden kann, wird Abbruch getan, wenn Gott und die Geschöpfe sich schon am Anfang einem gemeinsamen Seinsbegriff und der *collectio* der Ursachen zuordnen lassen. Seine Argumentation *a priori* für die Einzigkeit Gottes im dritten Schritt des Gottesbeweises setzt nicht die Evidenz der Erkenntnis der Existenz eines *ens necessarium* voraus (anders A. Heereboord, Th. Smising). Gemeint ist, daß aus einer *a posteriori* erkannten Eigenschaft Gottes eine andere abgeleitet werden kann (das gilt, obwohl der erste Schritt des Gottesbeweises nicht streng *a posteriori* ist). Die Verbreitung der Erkenntnis der Existenz Gottes hat Suárez durch Erwerbung erklärt und nicht durch Angeborenheit. Er neigt dadurch implizit zum Geständnis, daß es Atheisten—und zwar entschuldbare (gegen Röm 1,20)—geben kann. Den ontologischen Beweis hat er abgelehnt, weil die Begriffe des notwendigen Wesens und des Seienden, größer als welches nicht gedacht werden kann, bloße Erdichtungen sein könnten, weil sie zu Beginn des Gottesbeweises noch nicht argumentativ gesichert wären, und weil sie an sich nicht zum Gottesbegriff reichten.

KAPITEL IV

THEMEN DER LEHRE VON DEN EIGENSCHAFTEN GOTTES

1. Einleitung

Suárez hat die Gotteslehre im Rahmen der Metaphysik eingehend erörtert, und damit zugleich den von ihm abgesteckten Rahmen einer abstrakt-allgemeinen Seinslehre durchbrochen (Kapitel I). Dabei hat sich die Aseitigkeit Gottes als die nach Suárez grundlegende göttliche Eigenschaft herausgestellt, die nicht im Sinne einer *causa sui* zu interpretieren sei (Kapitel II). Von dieser Thematik abgesehen, beziehen sich drei der in der Einleitung angedeuteten Fragen zum Verhältnis zwischen Suárez und Descartes in erster Linie auf bestimmte Eigenschaften Gottes. Alle werden sie im Rückblick, von Descartes und der Kontroverse über die cartesianische Theologie her, Suárez gestellt. Der Ordnung gemäß, in der Suárez die Eigenschaften Gottes in seinen *Disputationes metaphysicae* erörtert, handelt es sich um die Allgegenwart (§ 2), um das Erkennen Gottes als gleichsam die göttliche Wesenheit konstituierende Eigenschaft (§ 3), um Erkenntnis, Willen, und (All-)Macht im Hinblick auf die Beziehung Gottes zu den Possibilia und ewigen Wahrheiten (§ 4), sowie kurz auf die Unmöglichkeit eines göttlichen Betrugers (§ 5).

2. Suárez und die Debatte über die Allgegenwart Gottes

2.1 Einleitung

Die Kontroverse des 17. Jahrhunderts über den Cartesianismus hat sich unter anderen auf zwei Fragen gerichtet, die die göttliche Allgegenwart tangieren. Die erste ist, ob mit Descartes gesagt werden dürfte, daß Gott nicht in seiner Wesenheit, sondern nur durch seine Macht allgegenwärtig sei. Die zweite, eher indirekt für die Allgegenwartslehre relevante Frage ist, ob die Welt für endlos oder gar unendlich gehalten werden dürfte. Die Antwort auf letztere Frage hat Konsequenzen für die Frage, ob der unendliche Gott auch außerhalb der Welt gegenwärtig sei, und auch für eine andere, ob nur Gott Unendlichkeit zukommt.

Für diese umstrittenen Themen finden sich bei Suárez Parallelen. Erstens ist spätestens seit Duns Scotus die Beziehung zwischen dem machtvollen Wirken und der Wesenheit Gottes zum Gegenstand einer Diskussion geworden. Zweitens ist spätestens seit Thomas Bradwardine (ca. 1290-1349) vielfach die Frage erörtert worden, ob Gott außerhalb dieser endlichen Welt in einer unendlichen Leere oder einem *spatium*

imaginarium sei.¹ Letztere Frage hat Suárez bejaht, Descartes aber verneint. Daß es hier zwischen Suárez und Descartes sowohl Kontinuität als auch Gegensätze gibt, wird dadurch belegt, daß im 17. Jahrhundert Descartes von Suárez her und umgekehrt Suárez vom cartesianischen Standpunkt her bestritten werden konnte.²

Die Beziehung zwischen dem Wirken und der wesentlichen Allgegenwart Gottes ist vor allem im Hinblick auf die *Begründung* der Allgegenwart Gottes berührt worden, indem Thomas von Aquin die *wesentliche* Allgegenwart Gottes durch sein *Wirken* in der Welt zu begründen suchte, mit Berufung auf das aristotelische Argument, daß etwas da sein muß, wo es wirkt. Duns Scotus, und dann auch Ockham und Gabriel Biel, nahmen zwar die wesentliche Allgegenwart Gottes an, hielten aber die Begründung durch das göttliche Wirken für nicht stichhaltig, weil Gott auch auf Distanz, also ohne wesentlich gegenwärtig zu sein, wirken könne. Erörtert wird hier somit die Frage, ob die wesentliche Allgegenwart *a posteriori* von seinem Wirken her bewiesen werden kann, ohne daß dabei die wesentliche Allgegenwart selbst zur Diskussion gestellt wurde. Letzteres geschieht jedoch im 17. Jahrhundert, und zwar bei den Remonstranten noch mit Zurückhaltung, aber offen bei dem sozianisierenden Theologen Conrad Vorstius und auch bei Descartes.³ Nach Descartes ist „Gott aufgrund seiner Macht überall, aber aufgrund seiner Wesenheit hat er überhaupt keine Beziehung zum Ort“.⁴ Eine solche Position unterscheidet sich von der vorangehenden Diskussion durch ein verändertes Verständnis der Allgegenwart Gottes, aber sie bleibt mit dieser Diskussion insofern verbunden, als sie voraussetzt, daß die wesentliche Allgegenwart Gottes nicht notwendigerweise aus dem Wirken Gottes folgt. Die Möglichkeit der von Descartes

¹ Vgl. E. Grant, *Much Ado About Nothing. Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*, Cambridge 1981. Über Bradwardine ebd., 135-144; über Suárez 153-157. Vgl. zur Barockscholastik und reformierten Theologie auch die von Gisbert Voetius zitierten Autoren, 'Problemata de Deo, pars nona' (respondens: J. van der Hagen), in: ders., *Sel. disp.*, V, Utrecht 1669, 132-136; ders., 'Disputationum theologicarum de selectis quibusdam problematis pars prima' (respondens: Johannes Theodorus), ebd., 576-581.

² Mit Suárez gegen Descartes: J. Revius, *Statera philosophiae cartesianae qua Principiorum ejus falsitas, et dogmatum impuritas expenditur ac castigatur, et ad virulentam Epistolam, praefixam selectarum Disputationum Adriani Heereboortii volumini primo, respondetur*, Leiden 1650, 75-86. Der Cartesianer Christoph Wittich hat sich dadurch veranlaßt gesehen, Suárez zu kritisieren; zunächst nur kurz und mit Berufung auf Samuel Maresius in seinen *Dissertationes duae*, Amsterdam 1653, 142, dann aber ausführlicher in seinem *Consensus veritatis in scriptura divina revelata cum veritate philosophica a Renato Des Cartes detecta*, 2. Aufl., Leiden 1682, 85-89.

³ Vgl. [S. Episcopus], *Apologia pro confessione sive declaratione sententiae eorum, qui in Foederato Belgio vocantur Remonstrantes*, o.O. 1629, 42v-43r; 42v: „Nec enim uspiam in Scripturis legitur Deum secundum essentiam suam ubique esse, nedum Deum secundum essentiam suam esse extra caelum et terram in spatiis omnibus, etiam imaginariis. Remonstrantes cum Scriptura et ad Scripturae formulam, divinam omnipraesentiam agnoverunt, modum praesentiae, utpote sibi incomprehensibilem, et in Scriptura non expressum, definire non fuerunt ausi“; C. Vorstius, *Tractatus theologicus de Deo, sive de natura et attributis Dei*, Steinfurt 1610, 229-244; etwa 237: „Simpliciter igitur credamus, quod S. literae toties inculcant, Deum revera sua substantia ... in coelo altissimo, eodemque capacissimo, habitare; in terra vero ubique virtute et sapientia sua, sive efficaci operatione et providentia sua nobis adesse ...“.

⁴ Descartes, An Henry More, 15. April 1649; AT V, 340-348; 343,16-18: „... puto Deum, ratione suae potentiae, ubique esse; ratione autem suae essentiae, nulla plane habere relationem ad locum“; vgl. 342,13-15; 342,20; vgl. noch über den menschlichen Geist 347,23-25.

vollzogenen Trennung einer Gegenwart der Macht von der Wesenheit Gottes hat auch Suárez ausgeschlossen.

Die Lehre von den unendlichen imaginären Räumen hatte vor allem das Ziel, die Unendlichkeit und Unveränderlichkeit Gottes zu sichern.⁵ Weil die Welt endlich ist, wäre die Unermeßlichkeit Gottes auch endlich, wenn sie sich nur auf diese Welt bezöge. Gott muß daher auch außerhalb der Welt sein. Weil außerhalb der Welt aber nichts ist, müsse das so gedacht werden, als ob Gott in einem unendlichen imaginären Raum sei. Auf diese Art und Weise lasse sich verstehen, daß Gott überall—auch außerhalb der Welt—wirken kann ohne irgendeine Veränderung seiner selbst. Sonst wäre der Schluß unvermeidlich, daß Gott durch sein Wirken angefangen hat dort zu sein, wo er zuvor nicht war.

Die beiden Themen sind bei Suárez eng verbunden. Er hat zum einen die thomanische Begründung der wesentlichen Allgegenwart Gottes, welche diese vom Wirken Gottes ableitet, verteidigt. Während die thomanische These davon ausging, daß die Gegenwart Gottes mit seinem Wirken selbst gegeben sei, hat Suárez sich jedoch von der scotischen Kritik dazu genötigt gesehen, offen zuzugeben, daß eine bestimmte Gegenwart Gottes immer seinem Wirken *vorangeht*. Diese Annahme bringt Suárez zum Gedanken einer Allgegenwart Gottes in einem unendlichen imaginären Raum.⁶

2.2 Kann die wesentliche Allgegenwart vom Wirken Gottes hergeleitet werden?

Die von Thomas von Aquin gebotene aristotelische Begründung der wesentlichen Allgegenwart Gottes rekonstruiert Suárez folgendermaßen. Jedes Tätige (*agens*) muß mit dem passiven Ding (*passus*), in dem es wirkt, verbunden sein; weil Gott das universale alles bewirkende *agens* ist, muß er innerlich in allen Dingen gegenwärtig sein. Der Obersatz geht auf das von Aristoteles formulierte Prinzip zurück, daß Bewegendes und Bewegtes zusammen sein müssen (*Physica* VII, 2; 243 a32-34), in dem Sinne, daß es zwischen ihnen nichts geben kann. Daraus folgt, daß Gott unmittelbar bei den von ihm verursachten Wirkungen sein muß, also nicht auf Distanz wirken kann.⁷

1. Schon den ersten Einwand gegen diese Argumentation hat Suárez nicht effektiv widerlegen können. Es wird behauptet, daß Aristoteles sein Prinzip nicht streng rational beweist, sondern es in unsicherer Weise aus der Erfahrung ableitet.⁸ Suárez gibt den

⁵ Vgl. für ihre physische Bedeutung bei den Jesuiten: C. Leijenhorst, 'Jesuit Concepts of *spatium imaginarium* and Thomas Hobbes's Doctrine of Space', *Early Science and Medicine* 1 (1996) 355-380, hier vor allem 367-373.

⁶ Vgl. über die Lehre von der Allgegenwart Gottes bei Suárez: C. Werner, *Franz Suarez*, I, 446-448; L. Mahieu, *Suarez*, 211-214; J. Leiwesmeier, *Gotteslehre bei Franz Suarez*, 82-83; E. Grant, *Much Ado About Nothing*, 153-157; A. Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination. From the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton 1986, 63.

⁷ Suárez referiert (*DM* 30.7.3, XXVI, 95b-96a) Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, I, q. 8, art. 1; vgl. *Summa contra gentiles*, III, c. 68. Vgl. W.D. Ross, *Aristotle's Physics. A Revised Text With Introduction and Commentary*, Oxford 1936, 421: „The proximate mover is always together with the moved, in the sense that there is nothing between them”.

⁸ *DM* 30.7.4, XXVI, 96a. Suárez stellt es selbst auch fest, *DM* 18.8.10, XXV, 654a: „Haec vero sententia ab Aristotele non probatur ratione, sed sola inductione et experientia, quae satis est sensibus

unsicheren Status der These, kein Ding könne etwas auf Distanz wirken, implizit zu, indem er behauptet, dieser Satz bedeute nicht, daß jedes Ding ausschließlich etwas in einem unmittelbar nahen Ding und überhaupt nichts auf Distanz wirken kann. Vielmehr bedeute sie, daß ein Ding zwar auf Distanz wirken kann, aber nur mittelbar durch eine gleichsam kontinierte Wirkung.⁹ Diese Auslegung des aristotelischen Prinzips ist jedoch, wie Jacobus Revius mit Recht beanstandet hat, kontraproduktiv. Suárez wollte beweisen, daß ein Ding da sein muß, wo es wirkt, aber er behauptet, daß ein Ding mittelbar auf Distanz wirken kann, also: *nicht* selbst da zu sein braucht, wo es wirkt.¹⁰

Er gerät noch tiefer in argumentative Aussichtslosigkeit, wenn er anschließend einerseits zugibt, daß das Prinzip nicht genügend bewiesen ist (*nondum ... satis demonstratum*) im Sinne eines strengen Beweises, aber andererseits dennoch behauptet, die Allgegenwart Gottes könne effektiv bewiesen werden (*efficaciter probetur*).¹¹ Der Widerspruch zwischen diesen Aussagen ist einigen Kritikern aus dem 17. Jahrhundert nicht entgangen. Sie haben daher die Tragfähigkeit des aristotelischen Prinzips zur Debatte gestellt oder negiert.¹²

2. Ist Gott wegen seiner unendlichen Macht nicht dem aristotelischen Prinzip enthoben? Wenn es nur für endliche Dinge gilt, kann von diesem Prinzip her nicht aus dem Wirken Gottes seine wesentliche Allgegenwart bewiesen werden.¹³ Gegen diesen Einwand besteht Suárez auf die Gültigkeit des Prinzips, aufgrund des Kausalverhältnisses als solchen, und unabhängig davon, ob die handelnde Instanz endlich oder

nota ...” (Übersetzung in: A.J. Freddoso, *Francisco Suarez, S.J., On Efficient Causality. Metaphysical Disputations 17, 18 and 19*, New Haven/London 1994, 186).

⁹ DM 30.7.11, XXVI, 98a-b.

¹⁰ DM 30.7.11, XXVI, 98a-b. Dazu J. Revius, *Suarez repurgatus*, 547-8: „Quod hoc monstrum demonstrationis est? Vult probare, Deum per essentiam suam omnibus rebus praesentem esse, idque ex propinquitae quae requiritur inter agens et passum. Interim negat immediationem suppositi, ut loquuntur, ad actionem esse necessariam, imo negat eam huc pertinere. Vult probare, Deum a nulla re distare, et probat hoc per actionem quae fit in distans per medium, ac sic supponit aliquid in Deo distare; et aliquid medium inter ipsum et patiens intercedere”.

¹¹ DM 30.7.11, XXVI, 98b.

¹² Revius, *Suarez repurgatus*, 548: „Fatetur medium quo utitur non esse satis demonstratum, et dicit, tam efficaciter probari Deum esse ubique, quam etc. id est, utrumque aequè incertum esse. Cum ergo majorem suam propositionem ipse miserrime labefactet, deserenda erit ipsi prima haec demonstratio, aut de propinquitae agentis ad passum solidius philosophandum”; A. Heereboord, *Disputationum ex philosophia selectarum vicesima-septima, de Dei immensitate* (respondens: R. Gottschalc), Leiden 1646, thesis 2: „... ipse Suarez fatetur num. 11. principium, in quo major hujus rationis fundatur [sc.: ‘omne agens debet esse conjunctum passo, in quo agit’], nondum esse efficaciter demonstratum, quamvis ipse sex folia integra fere consumerit circa ejus defensionem et explicationem disp. 18. sect. 8” (=ders., *Meletemata philosophica*, 137b). Heereboord hat daher eine alternative Argumentation vorgeschlagen.

¹³ DM 30.7.5-7, XXVI, 96a-97a; der Einwand wird durch zwei spezielle Argumente unterstützt. Er ist u.a. 1591 vom Jesuiten Gregor von Valentia formuliert worden; *Commentariorum theologicorum tomus quatuor*, I, Ingolstadt 1603, 177: „Si quid in creaturis propter limitationem ipsarum est in illis requisitum ad aliquid; non potest concludi, quod id etiam in ente infinito ad illud idem requiratur, ex eo formaliter quod ens infinitum illud idem facit. Sed quod agens debeat esse simul cum passo, ut aliquid in passo agit, requiritur in agente finito propter limitationem eius, atque adeo propter defectum quandam in virtute activa, ob quem quasi cogitur adesse passo, ut in illo aliquid efficiat”. Vgl. für den Verweis auf die göttliche Allmacht schon Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 37, q. un., n. 7-8; *Opera omnia*, Ed. Vat., VI, Roma 1963, 301,11-302,2; *Reportata Parisiensia*, I, d. 37, q. 1, n. 6; *Opera omnia*, Ed. Vivès, XXII, Paris 1894, 464b.

unendlich ist. Seine Argumentation für diese These ist wiederum nicht unproblematisch.

Das Prinzip könne nicht für die endlichen Dinge als solche gelten. Denn alle endlichen Dinge seien zwar begrenzt, doch haben sie nicht alle die *gleiche* Begrenztheit. Aus der *unterschiedlichen* Begrenztheit der endlichen Dinge lasse sich also nicht erklären, warum doch alle die *gleiche* unmittelbare Nähe zum *passus* haben müssen. Umgekehrt: wenn ein *unendliches* Ding wegen seiner unendlichen Macht unmittelbar auf Distanz wirken könnte, so müßte auch ein *endliches* Ding innerhalb seines endlichen Bereichs unmittelbar auf Distanz wirken können.¹⁴

So hat Suárez zwar deutlich gemacht, daß, wenn das aristotelische Prinzip aufgrund der Unendlichkeit seiner Macht nicht für Gott gilt, auch bei den endlichen Dingen je nach dem eigenen Maß der Begrenztheit differenziert werden muß und sie nicht alle die gleiche unmittelbare Nähe zum Objekt ihres Wirkens mehr haben können. Mit Recht stellt er fest, daß dann auch endliche Dinge in ihrem endlichen Bereich auf Distanz wirken können müssen. Das haben jedoch Kritiker des Prinzips wie Duns Scotus, Ockham und Biel durchaus zugegeben.¹⁵ Und mit dieser Problematisierung des Einwandes hat Suárez noch nicht bewiesen, warum das Prinzip auch für den unendlichen Gott gelten sollte. Nach wie vor könnte Gott wegen seiner unendlichen Macht dem Gültigkeitsbereich des Prinzips enthoben sein. Es bleibt darum fraglich, ob das aristotelische Prinzip, wie Suárez glaubt folgern zu können, mit dem Kausalverhältnis als solchem gegeben ist.

Suárez fügt noch das Argument zu, wonach Wirken auf Distanz keine absolute Vollkommenheit ist, sondern auch etwas Unvollkommenes enthält. Es sei viel besser, völlig ohne Distanz bei der Wirkung zu sein als auf Distanz zu wirken.¹⁶ Wenn dieses Argument triftig ist, beweist es nicht die absolute Gültigkeit des aristotelischen Prinzips, sondern nur, daß *Gott* wegen seiner Vollkommenheit wesentlich bei seinen

¹⁴ DM 30.7.12, XXVI, 98b-99a. Ähnlich später F. Burgersdijk, *Institutiones metaphysicae*, 268: „Multa possunt *objici* adversus hanc rationem: ac *primo*, propinquitatem et conjunctionem agentis cum patiente, necessarium esse in causis finitae virtutis, non in Deo qui infinitae virtutis est, ac proinde non agit per contactum, sed per voluntatem. Sed contradici potest: cum omnia agentia finita inaequalis admodum sint virtutis, ex aequo tamen omnes requirant conjunctionem agentis et patientis: necessitatem conjunctionis sive praesentiae non provenire ex imperfectione causae finitae, sed ex ratione causandi in genere. Deinde, si causa infinitae virtutis in definito loco existens, posset agere in spatio quantumcunque remoto in infinitum: etiam causa finitae virtutis posset agere intra sphaeram activitatis suae, in spatio remoto, ita ut non ageret in spatio interjecto, quod tamen falsum est“. Es folgt noch ein nicht-suarezisches Argument.

¹⁵ Duns Scotus gibt zwar zu, daß das aristotelische Prinzip meistens zutrifft, aber dennoch meint er: „Agens creatum potest agere ubi non est ...“; *Ordinatio* I, d. 37, q. un., n. 3; Ed. Vat. VI, 299,20 (vgl. n. 10; 302,16-21). Das klassische Beispiel für das Wirken auf Distanz ist seit Duns Scotus der Himmelskörper, vor allem die Sonne. G. Ockham, *Ordinatio*, I, d. 37, q. un.; G.I. Etzkorn/F.E. Kelley (Hg.), *Scriptum in librum primum sententiarum. Ordinatio, distinctiones XIX-XLVIII*, St. Bonaventure, N.Y. 1979, 567,5-9; G. Biel, *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum*, I, d. 37, q. un., art. 3; ed. W. Werbeck/U. Hofmann, Tübingen 1973, 679,13-15: „Sed illud *non videtur verum*. Nam non oportet universaliter omne movens esse simul cum moto, nec in agentibus per intellectum et voluntatem“.

¹⁶ DM 30.7.13, XXVI, 99a. Suárez kritisiert hier den Autor (wahrscheinlich doch Aristoteles) des Buches *De mundo ad Alexandrum*, der behauptete, es sei vollkommener, daß Gott von einem bestimmten Platz aus wirkt.

Wirkungen gegenwärtig sein muß.¹⁷ Im Traktat *De divina substantia* hat er diese über die Vollkommenheit argumentierende Variante des Beweises (für die göttlichen Gegenwart aus dem göttlichen Wirken) „leichter“ genannt als die aristotelische Variante, wonach keine Ursache auf Distanz wirken könne.¹⁸

3. Nehmen wir aber an, daß jedes *agens* notwendigerweise mit seiner Wirkung verbunden ist. Ist es dann nicht möglich, so wiederum ein von Suárez vorgebrachter Einwand, zwischen einer Unmittelbarkeit des Suppositums, also der Einzelsubstanz selbst, und einer Unmittelbarkeit der Kraft zu unterscheiden? Für letztere Unmittelbarkeit sei dann nicht eine wesentliche Gegenwart, sondern nur eine unmittelbare Verbindung zwischen Kraft und Wirkung erforderlich.¹⁹ Diese Frage kündigt gleichsam die cartesianische Debatte an. Wenn diese Unterscheidung richtig ist, kann aus gegebenen Wirkungen Gottes nicht entschieden werden, ob Gott dort wesentlich, oder aber nur durch seine Kraft gegenwärtig ist.²⁰

Nach Suárez kann die fragliche Unterscheidung bei dem schöpferischen und erhaltenden Wirken Gottes nicht, bei seinem regierenden Wirken aber in gewisser Hinsicht vorgenommen werden. Diese Unterscheidung geht (mit etwa Thomas von Aquin) davon aus, daß die Erhaltung (*conservatio*) als ein fortgesetzter Schöpfungsakt Gottes zur Schöpfung gehört. Von ihr unterscheidet Suárez die Regierung (*gubernatio*), zu der jedes Wirken gehört, durch welches Gott allein oder mit Zweitursachen zusammen etwas in die bereits geschaffenen Dinge „einfließen läßt“ oder durch sie etwas wirkt.²¹

(1) Nur Gott selbst kann *erschaffen*. Schöpfung durch eine von ihm unterschiedene und somit endliche Kraft ist also unmöglich. Daraus folgt nach Suárez, daß Gott in allen Dingen innerlich gegenwärtig sein muß, auch in denen, die nicht selbst geschaffen worden sind, sondern aus einer ersten Materie hervorgebracht worden sind. Denn in allen Dingen gibt es etwas, das ausschließlich von Gott selbst geschaffen werden kann. Auch ein Mittel (*medium*) kann die Schöpfungstat nicht auf den entfernten Gegenstand übertragen und so vermitteln. Wahrscheinlich müsse, so Suárez, dabei doch die *Kraft* des Wirkenden auf den Gegenstand übertragen werden, was nach seiner Darlegung bei dem Schöpfungsakt unmöglich ist. Suárez sagt nicht, warum dies wahrscheinlich ist; ein Gegner

¹⁷ In der Antwort auf den zweiten Einwand geht Suárez noch auf ein Argument ein, das ihm zum Gedanken der *spatia imaginaria* bringt (DM 30.7.6 und 14-19), und auf eines bezüglich instrumentalen Wirkens, das hier weiter nicht behandelt zu werden braucht (DM 30.7.7 und 20).

¹⁸ *De divina substantia* 2.2.7, I, 51b: „... causa perfectissimo agens modo, perfecte etiam adest suo effectui illumque secum conjunctum habet, ut illi perfecte dominetur“.

¹⁹ Dieser Unterschied wird auf Thomas von Aquin zurückgeführt, *S. c. gent.* III, c. 70, obwohl die Begriffe dort nicht wörtlich vorkommen; Cajetan zu Thomas, *S. Theol.* I, q. 8, art. 1; Ed. Leon. IV, Roma 1888, 83 § 4. Franz Sylvester von Ferrara unterscheidet eine *immediatio secundum situationem* von einer *immediatio secundum causalitatem*; zu Thomas, *S. c. gent.* III, 68; Ed. Leon. XIV, Roma 1926, 198 § 22 und 23.

²⁰ DM 30.7.8, XXVI, 97a-b.

²¹ DM 30.7.21, XXVI, 101b, vgl. 30.7.24, 102b. Suárez hat zwischen Gottes Schöpfung und Erhaltung nur eine *distinctio rationis* angenommen; DM 21.2.1-7, XXV, 790b-792b. J. Revius hat die Erhaltung keine *creatio continuata* nennen wollen, sondern behauptet, „creationem et conservationem esse partes ejusdem continuæ actionis. Caput et pes sunt partes unius corporis continui, non tamen pes est quasi continuatum caput. Hora diei prima et sequentes reliquæ sunt partes unius diei continuati, non tamen hora decima v.g. est hora quasi prima continuata“; *Suarez repurgatus*, 343.

wird diese Wahrscheinlichkeit einfach leugnen.²² Ferner formuliert Suárez ein Argument unter Voraussetzung der unmittelbaren Abhängigkeit jedes Geschöpfes von Gott allein. Diese Abhängigkeit schließt einen etwa von einem Körper vermittelten Schöpfungsakt aus, denn in diesem Fall wäre das Geschöpf von diesem Körper abhängig.²³

Wenn Gott bei der Schöpfung in den Dingen gegenwärtig gewesen ist, so bleibt er das nach Suárez weiterhin. Erstens bleibt er wegen seiner Unveränderlichkeit dort, wo er einmal ist. Zweitens beharrt er in derselben Wirkung als bei der Schöpfung der Dinge. Die unstofflichen Dinge bewahrt er in ihrem Schöpfungszustand und von den stofflichen Dingen bewahrt er die Materie durch seinen Schöpfungsakt. Weil derselbe Akt dasselbe Verhältnis zur Wirkung erfordert, existiert Gott genauso in den Dingen durch seine Erhaltung wie durch sein Erschaffen.²⁴

(2) Kann die Schöpfung nur von Gott selbst, also nicht durch eine von ihm unterschiedene Kraft, zustande gebracht werden, *regieren* kann Gott die Geschöpfe sowohl durch sich selbst allein als auch in Zusammenwirkung mit Zweitursachen. Nach Suárez kann nicht mit natürlichen Argumenten bewiesen werden, daß Gott unmittelbar und ohne Zweitursachen etwas in den geschaffenen Dingen wirkt, weil wir—abgesehen von Bewahrung und Neuschöpfung—keine Wirkungen kennen, von denen deutlich ist, daß sie nur durch Gott bewirkt werden können. Vom Wirken Gottes durch Zusammenwirkung mit Zweitursachen kann jedoch Suárez zufolge, obwohl Gott sich hier von geschaffenen Dingen bedient, seine Allgegenwart sehr wohl hergeleitet werden. Denn jede geschaffene Kraft bedarf selber der göttlichen Zusammenwirkung (*influxus*). Gott wirkt dabei unmittelbar sowohl durch seine Kraft als durch sein *suppositum* und ist somit durch seine Kraft und Substanz innerlich bei allen Wirkungen der Zweitursachen gegenwärtig.²⁵ Die Allgegenwart Gottes folgt somit nach Suárez sowohl aus seinem Erschaffen als auch—sei es mit einer Einschränkung—aus seinem Regieren.

In den bisherigen Ausführungen lassen sich zwei relativ selbständige Argumentationslinien unterscheiden. Die Hauptlinie bildet das aristotelische Prinzip, daß ein Ding dort sein muß, wo es wirkt. Davon kann das Argument der Schöpfung unterschieden werden, weil es die Allgemeinheit des aristotelischen Prinzips verläßt und nur von Gott gilt. Die relative Selbständigkeit des Schöpfungsargumentes erhellt auch daraus, daß es in der Theologiegeschichte schon benutzt worden ist, bevor Thomas von Aquin den aristotelischen Beweis entwickelt hatte.²⁶ Es ist, unter der

²² So Revius, *Suarez repurgatus*, 549.

²³ DM 30.7.23, XXVI, 102a.

²⁴ DM 30.7.24, XXVI, 102a-b. Vgl. später F. Burgersdijk, *Institutiones metaphysicae*, 269: „*Secundo objici potest, non requiri in omni actione suppositi propinquitatem, sed sufficere propinquitatem virtutis; at ex propinquitatem virtutis non posse demonstrari immensitatem Dei. Resp. in creatione et conservatione non posse intelligi aliam propinquitatem Dei quam propinquitatem suppositi, quia in illis actionibus non potuit uti virtute media. Sed Deus non omnia creat. Esto, creavit saltem omnium rerum materiam, eamque conservat immediate. Unde necesse est, Deum omnibus rebus intime praesentem esse, ac proinde ubique esse*“.

²⁵ DM 30.7.26-27, XXVI, 103a-b.

²⁶ Vgl. A. Fuerst, *An Historical Study of the Doctrine of the Omnipresence of God. In Selected Writings between 1220-1270*, Washington 1951, zusammenfassend 201-204 (Herrn Prof. Dr. L.J. van den Brom, Groningen, verdanke ich einen Hinweis auf dieses Buch); vgl. zum Buch Fuersts jetzt M. Enders, 'Zur Begriffsgeschichte der Allgegenwart und Unendlichkeit Gottes im hochmittelalterlichen

Voraussetzung, daß nur Gott allein erschaffen kann und er die Schöpfung unverändert bewahrt, ein schlüssiges Argument für die wesentliche Allgegenwart Gottes. Wenn das Schöpfungshandeln nicht vermittelt werden kann, kann Gott nicht auf Distanz von seinen Geschöpfen sein. Revius hat nicht ohne Grund dieses Argument positiv gewürdigt.²⁷

Es ist Suárez jedoch nicht gelungen, das aristotelische Prinzip, wonach ein Ding dort sein muß, wo es wirkt, einwandfrei zu beweisen. Er selbst hat dessen schwierige argumentative Lage offen eingestanden: *fateamur, nondum id sit satis demonstratum*.²⁸

Warum hat er es trotzdem verteidigt? Wohl nicht wegen einer Lehrverpflichtung auf Thomas von Aquin, denn im Jesuitenorden bestand seit 1586 ausdrückliche *libertas opinandi* im Hinblick auf u.a. die Thomas zugeschriebene Auffassungen, daß „das Wirken nach außen für Gott der formale Grund für das Sein am Ort ist, oder daß Gott auch in imaginären Räumen außer der Welt ist“.²⁹ Zwei Hypothesen seien hier vorgebracht. Erstens: Suárez kann die Argumentation behauptet haben, weil er sonst gezwungen wäre, die philosophische Unbeweisbarkeit der göttlichen Allgegenwart zuzugeben. Ihm ging es um eine möglichst weitgehende rationale Begründung der christlichen Gotteslehre.³⁰ Gegen diese Vermutung spricht jedoch, daß es Suárez auch sonst möglich geblieben wäre, die Allgegenwart aus einem anderen Attribut Gottes zu beweisen, wie er nun auch tatsächlich im zweiten Teil seiner Ausführungen getan hat.³¹ Dort wird von der Beschaffenheit geistiger Substanzen und von der Unendlichkeit Gottes her argumentiert. Zweitens: Die Theorie, daß Gott in imaginären Räumen außerhalb (und vor der Existenz) der Welt gegenwärtig ist, beweist Suárez nicht zuletzt mit dem aristotelischen Prinzip. Sie ist in dieser Art und Weise gewissermaßen von diesem Prinzip abhängig. Es darf nicht als ausgeschlossen gelten, daß sie dennoch für Suárez eine eigene Evidenz und Bedeutung hatte, die ihn zur Behauptung des aristotelischen Argumentes, trotz dessen Schwierigkeiten gebracht hat. Daß die Lehre von der Gegenwart Gottes im imaginären Raum eine eigene, von dem aristotelischen Prinzip unabhängige, Überzeugungskraft hatte, beweist unter anderen die reformierte Theologie und Philosophie des 17. Jahrhunderts, in welcher sie weit verbreitet war, während das aristotelische Prinzip deutlich in den Hintergrund rückte. Die Lehre vom imaginären Raum kann bei Suárez, neben ihrer Bedeutung als Stütze für die Lehre von der wesentlichen Allgegenwart Gottes, das andere Ziel gewesen sein, dessentwegen er die aristotelische Argumentation eben beibehalten hat.³²

Denken', in: J. A. Aertsen/A. Speer (Hg.), *Raum und Raumvorstellungen im Mittelalter*, Berlin/New York 1998, 335-347, hier 340-343.

²⁷ Revius, *Suarez repurgatus*, 549: „Recte hic immensitatem Dei explicat auctor, sed perplexe et falso in superioribus, v. t. 11“.

²⁸ DM 30.7.11, XXVI, 98b.

²⁹ U.G. Leinsle, 'Delectus opinionum', 170 Anm. 44. Thomas hat freilich, wie Leinsle (172 Anm. 52) zu Recht feststellt, noch keine Gegenwart Gottes im imaginären Raum gelehrt.

³⁰ Vgl. Duns Scotus, *Reportata Parisiensia* I, d. 37, q. 1, n. 10; *Opera omnia*, XXII, Paris 1894, 466a: „... non videtur mihi quod possit demonstrative probari Deum esse ubique per essentiam, sed ipsum tantum est mihi creditum, et non probatum“. Vgl. Funkenstein, *Theology*, 63.

³¹ DM 30.7.44-47, XXVI, 109a-110a. *De divina substantia*, 2.2.2, I, 49b: die Unermeßlichkeit könne *a priori* „ex infinitate Dei et ex summa ejus perfectione“ bewiesen werden.

³² C. Leijenhorst weist darauf hin, daß der Begriff des imaginären Raumes von Jesuiten benutzt worden ist, um Probleme des aristotelischen Begriffes vom Ort (*topos*) zu lösen; 'Jesuits Concepts', 367-373.

2.3 Die Gegenwart Gottes im imaginären Raum

Die Lehre vom Göttlichen Gegenwart im imaginären Raum ergibt sich für Suárez aus wenigstens zwei Motiven. Dabei ist der imaginäre Raum bei Suárez als ein „... leerer Raum, der offensichtlich unausgedehnt und nicht-dimensional ist“ vom wirklichen, d.h. mit Körpern gefüllten, Raum unterschieden.³³ Erstens hat Suárez sich von einer scotischen Kritik am aristotelischen Prinzip, daß Wirkendes und Bewirktes zusammen sein müssen, dazu genötigt gesehen, eine dem Wirken Gottes *vorgängige* Gegenwart anzunehmen. Zweitens läßt sich ausgehend vom Gedanken, daß Gott nur dort gegenwärtig ist, wo er wirkt, behaupten, daß aus den Wirkungen die Unermeßlichkeit Gottes nicht abgeleitet werden kann. Denn diese Welt ist endlich. Beiden Problemen hat Suárez mit der Lehre von der Gegenwart Gottes im imaginären Raum zu begegnen gesucht.

1. Das göttliche Schöpfungshandeln setzt nichts voraus. In diesem Fall *folge*, so die an Duns Scotus geschulte Kritik, die Gegenwart Gottes erst seiner zuerst geschaffenen Wirkung, statt dieser voranzugehen. Darum könne aus dieser Wirkung nicht *a posteriori* die in Wirklichkeit erst nachfolgende Gegenwart gefolgert werden, sondern ist ein anderes Argument erforderlich.³⁴ Diesen Einwand hat Duns Scotus schon gegen Thomas von Aquin eingebracht: Wenn aufgrund des Wirkens Gottes angenommen wird, daß er in den Dingen existiert, so liege entweder eine *petitio principii* vor, oder aber das Argument bewaise nichts, außer wenn eine dem Wirken Gottes noch *vorgängige* Gegenwart vorausgesetzt wird.³⁵ In letzterem Fall wird nämlich aus dem Wirken gefolgert, daß Gott dort schon gegenwärtig war.

Suárez zufolge leugnen die Thomisten eine dem Wirken vorangehende Gegenwart in den Dingen, und bestreiten sie auch, daß die Argumentation eine *petitio principii* darstellt. Denn das Argument laufe von der formalen Ursache zur Wirkung oder vom

³³ So E. Grant, *Much Ado About Nothing*, 155-156, das Zitat hier 156. Nach Suárez ist der reale Raum, der wirkliche Ausdehnung (*dimensio*) hat, kein Ding, das vom Körper unterschieden ist. Vielmehr füllt der Körper den Raum, der an sich leer und nichts ist (also den imaginären Raum); *DM* 51.1.23, XXVI, 979a; vgl. ebd.: „... spatium hoc, prout a corporibus condistinguitur, non esse aliquid creatum, quia non est aliquid reale, sed potius vacuitas quaedam“ und „ubi est praesens tale corpus, ibi sit spatium reale, cum sine illo nihil esset“.

³⁴ *DM* 30.7.6, XXVI, 96b (Dieses Argument gehört zum oben genannten zweiten Einwand). Vgl. Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 37, q. un., n. 9; Ed. Vat., VI, 302,6-14; *Reportata Parisiensia*, I, d. 37, q. 1, n. 7-8; Ed. Viv., XXII, 464b-465a; 465a: „Non ergo ex praesentialitate secundum potentiam activam divinam, potest concludi praesentialitas sua per essentiam ...“.

³⁵ *DM* 30.7.14, XXVI, 99b; vgl. Duns Scotus, *Ordinatio*, II, d. 2, pars 2, q. 2, n. 204; Ed. Vat. VII, 247,5-16: „Quaero quid intendit [Aristoteles] per hoc [sc. quod movens est simul cum moto] concludere? Aut Deum esse praesentem, hoc est 'moventem',— et tunc est petitio principii, quia idem praemissa et conclusio; et nihil ad propositum, quia ibi intendit concludere immensitatem Dei secundum quam Deus est praesens omnibus. Aut intendit concludere illam praesentiam quae competit Deo in quantum est immensus, et tunc ex operatione alicubi—secundum ipsum—sequitur praesentia illa quae pertinet ad immensitatem divinam (quae est Dei in quantum Deus est), ita quod prius naturaliter erit Deus praesens in quantum immensus quam in quantum operans; et hoc concluditur ex hoc quod est praesens per operationem, sicut ex posteriore prius“. Eine *petitio principii* wäre die Aussage: „Weil er alles bewegt, so ist er durch die Bewegung bei allen Dingen gegenwärtig“ (so die Herausgeber der Ed. Vat., 247 Anm. 1).

Fundament zur Relation, so daß Prämisse und Konklusion unterschieden sind.³⁶ Diese Antwort überzeugt Suárez nicht, denn sie geht nicht auf das Problem ein, daß bei den natürlichen Dingen eine dem Wirken vorangehenden Gegenwart erforderlich ist. Die Anwendung des ganzen aristotelischen Argumentes setzt eine Übereinstimmung zwischen Gott und den Dingen voraus, und scheint daher unumgänglich auf die Annahme einer dem Wirken *Gottes* eine vorgängige Gegenwart hinauszulaufen.³⁷ Deshalb haben andere Duns Scotus zugegeben, daß Gott vor seinem Wirken gegenwärtig ist, freilich nicht bei den möglichen Dingen—die vor dem göttlichen Wirken eben nicht existieren—, sondern beim Raum. Aber dieser Lösung steht nach Suárez entgegen, daß dieser Raum vor der Schöpfung eben nichts (*nihil*) ist, sondern nur gedacht wird. Daher kann auch diese Gegenwart selbst keine reale, sondern nur eine imaginäre sein.³⁸ Die Schwierigkeit versucht Suárez dadurch zu lösen, daß diese Gegenwart als eine Disposition der göttlichen Substanz gedacht wird, durch welche Gott ohne jede Veränderung innerlich und real in allen Dingen sein kann, wenn er sie schaffen will. Wir können diese Disposition nur als eine Beziehung zum Raum denken, in dem Sinne, daß Gott wegen dieser Disposition von sich aus dazu disponiert ist, in jedwedem Raum zu existieren. Wir können die Unermeßlichkeit Gottes daher nur als eine gewisse Ausdehnung denken, wie einen Raum, der gleichsam dazu disponiert ist, mit Körpern gefüllt zu werden, in dem die ganze göttliche Substanz gegenwärtig ist, und zwar die ganze Substanz im ganzen Raum und als ganze auch in jedem Teil des Raumes. Diese Gegenwart in einem imaginären Raum—eine Gegenwart also, die wir nach Suárez in einer geistigen Substanz nur im Hinblick auf Ausdehnung (d.h. auf Körper) denken können—wird so mit der Unermeßlichkeit der göttlichen Substanz identifiziert.³⁹

Das aristotelische Prinzip bringt Suárez mithin zum Verständnis der göttlichen Unermeßlichkeit als gleichsam einer Ausdehnung in unendlichem Raum.⁴⁰ „Daß aber ... diese Disposition der göttlichen Substanz, welche wir als eine Gegenwart beim Raum darlegen, für das Wirken notwendig ist, wird mit Recht durch dieses Prinzip bewiesen, daß Bewegendes und Bewegtes zusammen sein müssen (*recte probatur illo*

³⁶ Suárez erwähnt nicht, wer diese Position vertreten. Das tut etwa Cajetan im Kommentar zu Thomas, *Summa Theologiae*, I, q. 8, art. 1; in den thomanischen *Opera omnia*, Ed. Leonina, IV, Roma 1888, 84.

³⁷ DM 30.7.14, XXVI, 99b.

³⁸ DM 30.7.15, XXVI, 99b-100a. Die suaresischen Ausdrücke 'beim Raum', 'im Raum', eventuell im Plural 'Räume', sind als Äquivalente zu betrachten.

³⁹ DM 30.7.16, XXVI, 100a, paraphrasiert von Revius, *Statera philosophiae cartesianae*, 78-79. Die Unermeßlichkeit wird von Suárez im Traktat *De divina substantia* folgendermaßen umschrieben: „per immensitatem vero declaratur talis modus existendi divinae essentiae et naturae, ut quantum est ex se et eodem modo permanens, possit esse intime praesens omnibus rebus et corporibus, non solum praesentibus sed etiam possibilibus, etiamsi in infinitum in multitudine et magnitudine augeantur“ (2.2.1, I, 49a).

⁴⁰ E. Grant scheint die grundlegende Bedeutung des aristotelischen Prinzips zu unterschätzen, indem er erst am Schluß seiner—übrigens sehr interessanten—Ausführungen zu Suárez feststellt, daß „God's infinite omnipresence was demanded for yet another reason. Suárez believed that every cause is conjoined to its effect ...“; *Much Ado About Nothing*, 157. Die ganze Lehre von der unendlichen Gegenwart Gottes setzt in DM 30.7 das aristotelische Prinzip voraus und wird nur innerhalb einer Verteidigung desselben formuliert.

principio, quod movens et motum debent esse simul) ...“, wobei das Prinzip allerdings nicht als physisches, sondern als metaphysisches zu verstehen sei.⁴¹ In dieser metaphysischen Bedeutung bezeichnet das Prinzip die generelle Abhängigkeit der Wirkung von der Ursache, durch welche Abhängigkeit ein *agens* unmittelbar mit seiner Wirkung verbunden sein muß. Eben weil das Wirkende unmittelbar mit der Wirkung verbunden sein muß, ist Suárez zufolge eine Grundlage (*fundamentum*) in ihm notwendig für seine Gegenwart bei den Dingen.

Um diese Grundlage—diese Disposition, der gemäß Gott real in jedem Geschöpf sein muß, das er erschafft—zu denken, ist nach Suárez die Annahme eines imaginären Raumes fast notwendig, obwohl dieser nichts Wirkliches (*nihil reale*) ist. Die Gegenwart vor der Existenz der Dinge ist nur eine *relatio rationis* und nichts Reales, aber das Absolute, das dadurch gedacht wird, ist die Unermeßlichkeit Gottes. Es gibt also eine zweifache Gegenwart Gottes: eine vor der Schöpfung der Dinge und einer bei den schon geschaffenen Dingen. Als Relation zum geschaffenen Ding folgt diese Gegenwart dem göttlichen Wirken; *als seitens Gottes notwendige Grundlage* geht sie dem göttlichen Wirken voran.⁴²

Durch die Annahme einer zweifachen Gegenwart Gottes ist das Argumentationsgefüge bei Suárez komplizierter geworden als es bei Thomas war. Denn es enthält sowohl einen in gewisser Weise *a priori* Beweis (*quodammodo a priori*) der dem göttlichen Wirken folgenden Gegenwart bei den Dingen als auch einen Beweis *a posteriori* des Existenzmodus, aufgrund dessen Gott bei den Dingen gegenwärtig ist, wenn diese existieren.⁴³ Letzteres ist die dem Wirken vorangehende Gegenwart, welche die Unermeßlichkeit Gottes ist. *A priori* ist also der Beweis, der aus dem göttlichen Wirken (als aus dem Grund) eine Gegenwart bei den Dingen (als Folge) schließt. *A posteriori* hingegen ist das Argument, daß dem Wirken Gottes (als dem Späteren) eine bestimmte Gegenwart (als Früheres) vorangehen muß. Unter scotischem Einfluß hat Suárez hier getrennt, was bei Thomas noch ein einheitlicher Beweisgang war. Der Grund für diese Veränderung ist die Annahme einer dem Wirken vorgängigen Gegenwart, die nach Suárez Konsequenz der Verwendung des aristotelischen Prinzips ist,—eine Annahme, der Thomisten wie Cajetan widersprochen haben. Die vorgängige Gegenwart Gottes will Suárez jedoch vor allem beweisen. Denn aus dieser sei klar, daß, so bald andere Dinge da sind, die Relationen Gottes zu den Dingen folgen, ohne daß Gott dadurch verändert wird.⁴⁴

2. Die Auffassung, daß eine geistige Substanz nur dort ist, wo sie wirkt, kann (genauso wie die Überlegung, daß es außerhalb der Welt nichts gibt und Gott nicht im Nichts sein kann) nahelegen, daß Gottes Gegenwart auf nur diese Welt beschränkt ist, und sich nicht außerhalb derselben erstreckt.⁴⁵ Diesem Verständnis der göttlichen

⁴¹ DM 30.7.18, XXVI, 100b.

⁴² DM 30.7.18, XXVI, 100b-101a. Freilich ist die Relation Gottes mit den schon geschaffenen Dingen auch keine reale Relation, sondern nur eine *denominatio extrinseca*; sonst wäre die Unveränderlichkeit Gottes in Frage gestellt; vgl. Suárez, *De divina substantia* 2.2.5; I, 51a.

⁴³ DM 30.7.19, XXVI, 101a.

⁴⁴ DM 30.7.19, XXVI, 101a.

⁴⁵ DM 30.7.28, XXVI, 103b-104a (in *De divina substantia* 2.2.8 beschränkt Suárez sich auf die

Unermeßlichkeit hält Suárez nun entgegen, daß Gott nicht unermeßlich wäre, wenn er in einer größeren Welt weder *wäre*, noch *sein könnte*, denn in diesem Fall würde er von endlichen Grenzen eingeschlossen.

Aufgrund der göttlichen *Allmacht* müssen die, nach denen Gott nicht außerhalb der Welt ist, wenigstens zugeben, daß Gott in einer größeren Welt sein *kann*, auch wenn diese bis ins Unendliche vergrößert wäre. Nicht nur folgt aus dem Wirken Gottes direkt die wirkliche Gegenwart bei den geschaffenen Dingen—soviel geben sie zu—, sondern auch folgt indirekt, daß Gott die Macht besitzt, in den Dingen zu existieren, die er noch ins Unendliche erschaffen kann. Und wenn man einmal soweit gekommen ist, muß nach Suárez auch der nächste Schritt getan und zugegeben werden, daß Gott *aktuell* außerhalb der Welt in unendlichen imaginären Räumen ist: Wenn die göttliche *Wirkkraft* (*virtus operativa*) nicht auf diese endliche Welt beschränkt ist, kann es auch seine *wirkliche Gegenwart* nicht sein.⁴⁶

Das entscheidende Argument für letztere These ist die *Unveränderlichkeit* Gottes. Suárez will zeigen, daß diese Unveränderlichkeit nicht gewahrt werden kann ohne die Annahme einer faktischen Gegenwart Gottes außerhalb dieser Welt. Der Grund dafür ist nach Suárez, daß die Gegenwart an dem Ort, wo gewirkt wird, eine Art Eigenschaft oder Vorbedingung seitens der Ursache (*aliqua proprietas vel conditio prerequisites ex parte causae*) ist. Die hier entscheidende Voraussetzung ist, daß die Gegenwart mehr ist als nur eine äußerliche Benennung der menschlichen Vernunft. Nur wenn die Gegenwart irgendein substantielles Prädikat eines Dinges selbst ist, folgt aus einem zeitlichen Anfang der Gegenwart an einem Ort, daß das gegenwärtige Ding selbst verändert ist. Der Dominikanertheologe Johannes Gonzalez († 1622) hat gegen Suárez betont, daß die Gegenwart an einem Ort „nicht etwas Substantielles“ sei, sondern in uns Menschen ein Akzidenz (von der Kategorie ‘Wo’) und in Gott „eine Benennung des Verstandes, die einem vorübergehenden Wirken Gottes folgt (*denominatio rationis consequuta ad actionem transeuntem Dei*)“ sei.⁴⁷ Für Suárez liegt die Sache anders und kann die dem Wirken vorangehende Gegenwart, die gleichsam Vorbedingung des Wirkens (*veluti conditio praerequisita ante actionem*) ist, Gott nicht neu zukommen, ohne daß Gott verändert wird. Eine äußerliche Benennung (*denominatio extrinseca resultans ex operatione*) ist für Suárez erst Gottes Gegenwart bei den durch sein Wirken geschaffenen Dingen. Denn hier finde die Veränderung nicht in Gott, sondern in den Dingen statt.⁴⁸

These, daß Gott „non ita clauditur in hoc universo, quin de se sit sufficiens ad existendum in alio duplo et triplo majoris magnitudinis sine ullo termino“, und erörtert er die Gegenwart im imaginären Raum nicht weiter; I, 52a-b). Vgl. Duns Scotus, *Reportata Parisiensia*, I, d. 37, q. 1, n. 7; Ed. Viv., XXII, 464b-465a, hier 464b: „... ante creationem universi, non magis fuit Deus hic, ubi est modo universum, quam extra universum, ubi nil est...“ (gegen ein imaginäres *vacuum infinitum* vor der Schöpfung: *Ordinatio*, I, d. 37, q. un., n. 9; Ed. Vat., VI, 302,3-7); Gabriel Biel, *Collectorium*, I, d. 37, q. un.; Ed. Werbeck/Hofmann, 681,15-16: „Non enim Deus est in illis quae non sunt. Et ita ante mundi constitutionem in nulla creatura fuit“.

⁴⁶ DM 30.7.29, XXVI, 104a-b; vgl. zusammenfassend 30.7.40, XXVI, 107b-108a.

⁴⁷ J. Gonzalez de Albelda, *Commentariorum et disputationum in primam partem angelici doctoris divi Thomae tomus primus* [1621], 2. Aufl. Neapoli 1637, 112b-113a.

⁴⁸ DM 30.7.32, XXVI, 105a-b; vgl. 30.7.33, XXVI, 105b-106a. Daß die Leugnung einer aktuellen

Unter der Voraussetzung der göttlichen Allmacht kann also Suárez zufolge wegen der Unveränderlichkeit und Einfachheit Gottes die Anerkennung der Gegenwart Gottes in unendlichen imaginären Räumen nicht ausbleiben. Der Unterschied zu den anderen Scholastikern sei eher ein Wortstreit als ein wirklicher Gegensatz. Das Mißverständnis entsteht nach Suárez dann, wenn die von ihm unter scotischem Einfluß unterschiedenen zwei Formen der Gegenwart miteinander verwirrt werden. Einerseits gibt es eine innerliche und absolute Gegenwart, welche mit sich selbst identisch bleibt, wenngleich die umgebenden Körper verändern oder zugrunde gehen. Andererseits gibt es eine Gegenwart mit Ausrichtung auf andere Dinge, die in irgendeiner Weise berührt werden.⁴⁹ Die Gegner der Lehre vom imaginären Raum bestreiten nach Suárez mit Recht, daß die göttliche Gegenwart in den imaginären Räumen eine Gegenwart ist, die auf anderes gerichtet ist und es berührt. Eine solche Berührung durch Kraft (*contactus Dei virtualis*) hat Gott nur mit den wirklichen Dingen, nicht aber mit dem imaginären Raum. Die Lehre vom imaginären Raum spricht hingegen von der absoluten Gegenwart Gottes, also einer Gegenwart ohne Ausrichtung auf Dinge außer Gott.⁵⁰

Der bekannte Einwand, wonach eine Gegenwart in imaginären Räumen widersprüchlich sei, weil der Raum 'nichts' ist, geht nach Suárez von der in diesem Zusammenhang falschen Bedeutung der Gegenwart aus: er setzt ihm zufolge voraus, daß die Gegenwart im Raum *per se* eine Ausrichtung auf berührte Gegenstände impliziert. Dem ist aber, wie schon dargelegt wurde, nicht so. Vielmehr gründet die Rede vom 'imaginären Raum' in der Natur des menschlichen Denkens. Wir können geistige Dinge nur in Beziehung auf materielle denken. Darum denken wir die Gegenwart Gottes als Gegenwart in einer Leere, die geeignet ist, mit Körpern ausgefüllt zu werden. Für diese Gegenwart ist die Realität dieses Raumes nicht erforderlich.⁵¹

Gegenwart Gottes außerhalb der Welt unmittelbar die Unveränderlichkeit Gottes tangiert, versucht Suárez an einem theologischen Beispiel klar zu machen. Seit seiner Himmelfahrt ist Christus körperlich außerhalb dieser Welt an einem Ort, wo zuvor kein Körper war. Daher muß auch Gott jetzt dort gegenwärtig sein. Wenn er jetzt dort ist, muß er von Ewigkeit dort gewesen sein. Daraus folgt generell, daß Gott ins Unendliche in allen Räumen außerhalb der Welt ist. Der Nerv dieses Argumentes ist der vorletzte Schluß: Wenn Gott nicht auch zuvor dort gegenwärtig gewesen wäre, hätte er nicht ohne Veränderung seiner selbst anfangen können, dort zu sein. Denn der Körper Christi fing an, dort zu sein, wo er zuvor nicht war und wurde dadurch verändert. Wenn also die Unveränderlichkeit Gottes vorausgesetzt wird, so folgt, daß Gott aktuell außerhalb dieser Welt in einem unendlichen Raum gegenwärtig sein muß (*DM* 30.7.32, XXVI, 105a-b). Ein anderes Argument geht in dieselbe Richtung, indem es behauptet, daß Gott den Raum zwischen mehreren geschaffenen Welten leer lassen kann und dann wegen seiner Einfachheit und Unveränderlichkeit selbst auch in diesem leeren und nicht-realen Zwischenraum sein muß (*DM* 30.7.34, XXVI, 106a-b).

⁴⁹ *DM* 30.7.35, XXVI, 106b.

⁵⁰ *DM* 30.7.36, XXVI, 106b-107a.

⁵¹ *DM* 30.7.37, XXVI, 107a-b; vgl. 30.7.16, XXVI, 100a: „... non possumus illam divinae substantiae dispositionem et immensitatem concipere, nisi per modum cuiusdam extensionis, quam necessario explicamus per ordinem ad corpora ...“ (dazu E. Grant, *Much Ado About Nothing*, 154-155). Vgl. *De divina substantia* 2.2.9, I, 52b, wo Suárez auf den Einwand eingeht, „ille modus diffusionis (vgl. 2.2.4, 50b) et quasi extensionis repugnare divinae substantiae propter simplicitatem ejus...“.

Wenn nun die Allgegenwart Gottes nur in Beziehung auf Ausdehnung gedacht werden kann, so scheint Gott Ausdehnung zugeschrieben zu werden. Das wäre wegen der damit gegebenen Zusammensetzung unterschiedener Teile nicht mit der göttlichen Einfachheit vereinbar.⁵² Den Gedanken einer göttlichen Ausdehnung lehnt Suárez jedoch entschieden ab. Aus der Vollkommenheit, Einfachheit und Unendlichkeit Gottes folgert er, daß seine Gegenwart, anders als die der geschaffenen Dinge, nicht ausgedehnt und nicht teilbar ist. Die göttliche Gegenwart ist in sich selbst unteilbar und nicht ausgedehnt. Nur in eminentem Sinne ist Gott ausgedehnt: Unteilbar existierend ist er bei ausgedehnten Räumen gegenwärtig, als ob er mit ihnen mit ausgedehnt wäre.⁵³ Die unteilbare göttliche Substanz ist daher, anders als die teilbaren anderen immateriellen Substanzen, überall mit ihrer ganzen Gegenwart und Unermeßlichkeit gegenwärtig. Weil Gott nicht teilbar und nicht ausgedehnt ist, kann die göttliche Gegenwart, die zwar eine Disposition oder ein Modus genannt wird, in Wirklichkeit auch keine Disposition, sondern nur die göttliche Substanz selbst sein.⁵⁴

2.4 Zur Problemgeschichte im 17. Jahrhundert

Die Darstellung der Allgegenwartslehre in den *Disputationes metaphysicae* von Suárez zeichnet sich vor allem durch zwei Momente aus: (1) die philosophische Begründung mit dem aristotelischen Prinzip, daß *agens* und *passus* zusammen sein müssen, sowie (2) die Annahme einer Gegenwart Gottes in unendlichen imaginären Räumen. Beide Momente haben im 17. Jahrhundert eine Rolle gespielt.

1. Die bei Suárez zentrale Forderung, daß *agens* und *passus* zusammen sein müssen, spielt in reformierten dogmatischen und philosophischen Handbüchern und Abhandlungen oftmals keine Rolle.⁵⁵ Die Lehre von der göttlichen Allgegenwart wurde

⁵² DM 30.7.49, XXVI, 111a-b.

⁵³ DM 30.7.50, XXVI, 111a-112b.

⁵⁴ DM 30.7.51, XXVI, 112a.

⁵⁵ Sie wird z.B. nicht erwähnt von A. Thysius in der *Synopsis purioris theologiae* [1625], disp. VI, § 29 (6. Aufl., hg. v. H. Bavinck, Leiden 1881, 55-56); S. Maresius, *Collegium theologicum sive systema brevis universae theologiae*, 4. Aufl. Groningen 1659, 32-33; J. Maccovius, *Loci communes theologici*, Franeker 1650, 151-153; J. Revius, *Analectorum theologicorum disputatio XXVI. de attributis Dei*, (respondens: E. Spiljardus), Leiden 1647, der in der 6. These nur darauf hinweist, daß Suárez „quoad formam demonstrandi Dei immensitatem inter Thomam et Scotum diversitatem quandam ostendat“. — Das aristotelische Prinzip wurde von A. Heidanus zugleich mit dessen scotischer Kritik referiert; *Disputationum theologicarum ordinariam repetitarum septima, de attributis Dei in specie*, (respondens: E.E.F. Lootius), Leiden 1655, thesis 26; *Corpus theologiae christianae. In quindecim locos digestum*, I, Leiden 1687, 103 (daß Heidan die scotische Kritik bestreitet, ist sicherlich nicht so eindeutig wie ich vor einiger Zeit noch dachte; vgl. A. Goudriaan, 'Die Rezeption des cartesianischen Gottesgedankens bei Abraham Heidanus', *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 38 (1996) 166-197; 192 erster Abschnitt). — Allerdings wurde im Grunde aristotelisch argumentiert durch L. Trelcatius d.J., *Theses theologiae de infinitate Dei*, (respondens: B. Turretini), Leiden 1605, thesis 13: „Idem colligere possumus ratione: Omne enim agens debet esse conjunctum intime patienti in quod operatur, quae propositio quia corpora magis adsunt quam insunt corporibus effectisque suis potissimum locum habet in rebus spiritualibus, quae in suo causato insunt, ut illud immeent, permeent, et circummeent, quod Graeci uno verbo dicunt emperichorein. Atqui Deus est universale agens, efficiens, creans, conservansque, in quo vivimus, movemur, et sumus. Ergo“; F. Burgersdijk, *Institutiones metaphysicae*, 268: „Deus ubique operatur, ergo ubique est: operari enim praesupponit esse: ac proinde alicubi agere, praesupponit ibi esse“; G. de Vries, *Exercitationes*, 78: „...

aus Texten der Heiligen Schrift oder anderen göttlichen Eigenschaften, vor allem der Unendlichkeit, abgeleitet. Jacobus Revius hat die von Suárez gebotene Rechtfertigung und Anwendung des Prinzips als völlig unzureichend zurückgewiesen und auch Adriaan Heereboord hat auf die auffallende Passage hingewiesen, in der Suárez selbst den zweifelhaften Status des Prinzips zugibt.⁵⁶ Revius und Heereboord schließen folgerichtig, daß sich die göttliche Allgegenwart nicht in dieser Weise begründen läßt.⁵⁷

Dennoch gibt es reformierte Autoren, die trotz der scotischen Auffassung, wonach Gott auf Distanz wirken kann, die Allgegenwart unter anderem auch von dem unmittelbaren Wirken Gottes hergeleitet haben.⁵⁸ Einige haben dabei an der aristotelischen Argumentation festgehalten (etwa L. Trelcatus d.J., F. Burgersdijk, G. de Vries). Bei anderen (etwa Daniel und Paul Voet) hat sich jedoch die Argumentationslinie im Vergleich zu Suárez verändert. Diese haben den seit der Spätscholastik zum Widerspruch herausfordernden Anspruch des Prinzips auf ausnahmslose Gültigkeit fallen lassen. Es wird nicht mehr, wie bei Suárez, behauptet, daß alle Ursachen ausnahmslos unmittelbar bei ihren Wirkungen gegenwärtig sein müssen. Vielmehr wird das nur von geistigen Ursachen und vor allem von Gott (Daniel Voet) oder von 'unmittelbaren Ursachen' (Paul Voet) behauptet. Diese Strategie wird man insofern als richtig beurteilen müssen, als sie im Prinzip—anders als das suaresische Argument—gegen Kritiker gefeit ist, die mit konkreten auf Distanz verursachten Wirkungen argumentieren. Es fragt sich nur, ob sie zeigen kann, warum eben Gott, der ja allmächtig ist, unmittelbar bei den Dingen gegenwärtig sein muß. Das hat Daniel Voet über die Schöpfungslehre und Paul Voet über die Gotteslehre selbst zu demonstrieren gesucht.

Daniel Voet geht davon aus, daß in jedem Geschöpf etwas ist, das ausschließlich durch Schöpfung zustande gebracht werden kann und das Gott unmittelbar, d.h. durch Unmittelbarkeit der Kraft und des Suppositums, hervorgebracht hat. Daraus folgt, daß Gott in jedem Geschöpf gegenwärtig ist.⁵⁹ Diese Argumen-

cum, nihil agere in distans, sit certissimum ..." (vgl. etwa auch den Suárez-Schüler L. Lessius S.J., *De perfectionibus moribusque divinis* (1626), Paris 1912, 29).

⁵⁶ DM 30.7.11, XXVI, 98b: „nondum ... satis demonstratum“.

⁵⁷ J. Revius, *Suarez repurgatus*, 547-548; A. Heereboord, *De immensitate Dei*, thesis 2 (ders., *Meletemata philosophica*, 137b).

⁵⁸ D. Voet, 'De ubi spirituum secunda [disputatio]' (respondens: P. Heylinck), [1653], in: ders., *Compendium pneumaticae*, 95-104; 97-98; 97: „Omne agens spirituale quod agit immediate virtutis et suppositi ibi esse debet, ubi suus est effectus: Atqui Deus est agens spirituale agens tam immediate virtutis quam suppositi respectu cujuslibet creaturae. Ergo“; P. Voet, *Theologia naturalis reformata*, 234, 265: „Omne agens, immediata sui effectus causa, est necessario per essentiam praesens illi effectui. Verum tale agens est Deus. Ergo“; G. de Vries, *Exercitationes rationales*, 78: „Ubi autem operatur Deus, ibidem essentia sua existit praesens. Nam, ut agere supponit esse, ita hic agere supponit hic esse; cum, nihil agere in distans, sit certissimum. Stringit imprimis haec ratio, si Deum non nisi immediate et per essentiam operari posse cogitemus“. Auch S. Maresius hat geleugnet, daß Gott auf Distanz wirken kann; *De abusu philosophiae cartesianae, surrepente et vitando in rebus theologicis et fidei, dissertatio theologica*, Groningen 1670, 55-56: „... etsi enim nolimus assentiri Scoto statuenti Deum posse agere in distans, tamen per prius debemus eum concipere praesentem singulis rebus, ante quam concipiatur eas regere, sustentare et conservare“.

⁵⁹ D. Voet, 'De ubi spirituum secunda [disputatio]', *Compendium pneumaticae*, 97-98: „Min. Prob. In materialibus datur materia immediate a Deo per creationem producta, in spiritualibus datur essentia spiritualis, non alio modo quam per creationem producibilis. E. in qualibet creatura datur aliquid, quod

tation hat Daniel Voet schon bei Suárez lesen können; vielleicht hat er sie den *Disputationes metaphysicae* entnommen.⁶⁰

Nach Paul Voet ist in zwei Weisen Wirkung auf Distanz möglich: Entweder durch eine diffuse Kraft oder durch einen Teil der Wesenheit. Im ersten Fall müßte die Kraft eine von der göttlichen Wesenheit unterschiedene Qualität sein, was niemand behauptet. Die zweite Möglichkeit scheidet aus, weil nichts von der Substanz Gottes abgetrennt werden kann, denn sonst wäre Gott nicht mehr vollkommen. Zudem gibt es in einem einfachen Seienden überhaupt keine Teile. Als anderes Argument für die Unmittelbarkeit des göttlichen Wirkens gilt Paul Voet, wie seinem Bruder Daniel und schon Suárez,⁶¹ die These, daß es, absolut betrachtet, vollkommener ist, unmittelbar bei den Wirkungen gegenwärtig zu sein als auf Distanz zu wirken. Denn Distanz von der Wirkung ist nicht möglich ohne Zwiespalt, Ausbreitung oder Verkleinerung der Kraft oder eines Wesensteiles.⁶² Der Kern des Voetschen Argumentes ist also die Einfachheit und Vollkommenheit Gottes, die eine Wirkung auf Distanz ausschließt. Vor allem der Hinweis auf die Lehre von der Einfachheit Gottes, wonach seine Wesenheit und Kraft unabtrennbar sind, ist hier (auch im Hinblick auf Descartes' Position in den Briefen an Henry More) in systematischer Hinsicht bedeutsam. Er kommt auch bei Suárez vor: *virtus illa non est diffusa, sed intrinseca, ejusque* [i.e. Dei] *substantia*.⁶³ Wären die göttliche Wesenheit und Kraft unterschiedene Dinge, so wäre nicht Gott selbst, sondern nur eine von ihm unterschiedene Kraft bei den Dingen gegenwärtig.

Die von Daniel und Paul Voet gebotene Argumentation ist in zwei Hinsichten überzeugender als die des Suárez, obwohl ihre Bestandteile in irgendeiner Form schon bei diesem zu finden sind. Sie schließt erstens nicht aus, daß es Wirkungen auf Distanz gibt, und ist insofern gefeit gegen physische Einwände. Zweitens werden Gott und die Geschöpfe in dieser Argumentation nicht so auf gleiche Ebene gesetzt, wie es Suárez getan hat, indem er aus der bei natürlichen Kausalverhältnissen notwendigen Unmittelbarkeit der Ursache bei der Wirkung folgerte, daß auch Gott unmittelbar bei seinen

Deus immediate immatione virtutis und suppositi produxit, E. Deus cuilibet creaturae inexistit et coexistit”.

⁶⁰ DM 30.7.21, XXVI, 101b.

⁶¹ Vgl. DM 30.7.13, XXVI, 99b: „.... agere in distans, esto in aliquo agente possit videri perfectio, non tamen potest esse perfectio simpliciter, sed supposita imperfectione; absolute tamen multo melius est esse omnino indistans a suo effectu, ut non solum ex virtute agendi, sed etiam ex modo et dispositione seu propinquitate habeat summam perfectionem in agendo, summumque dominium in effectum”; D. Voet, 'De ubi spirituum secunda [disputatio]', in: *Compendium pneumaticum*, 98: „.... perfectius simpliciter est agere immatione virtutis et suppositi, quam solum agere immatione virtutis”.

⁶² P. Voet, *Theologia naturalis reformata*, 265: „Minor itaque probanda. Et quia, quicquid agit in distans, aut agit mediante aliqua virtute, quam diffundit per medium, aut mediante parte aut particula essentiae. Sed neutrum dici potest. Non prius. Eam quippe virtutem qualitatem esse oporteret, a divina substantia distinctam: qualem nullam mihi adversarius assignaverit. Non posterius, quia divinae substantiae nihil decedere posset, citra aliquam imperfectionem, sic ut ea ratione Deus esse desineret, ut qui non amplius ea gauderet perfectione, qua antea gaudebat. Praeterquam quod in ente simplicissimo, uti postmodum probabitur, partes nullae sint assignabiles, nullae conceptibiles. Et, quia absolute loquendo perfectius est agere in vicinum, quam in distans: licet in creatis secundum quid, perfectius sit agere in distans, quam in vicinum. Antecedens probatur. Quia abesse a suis effectibus per essentiam, accidit non sine alicujus virtutis, aut partis essentialis, si quae admitti possit, distractione, diffusionem, et diminutionem. Quod absolute melius non esse potest”.

⁶³ DM 30.7.27, XXVI, 103b, wo es freilich nicht über die Schöpfung geht (dazu 30.7.21-24, XXVI, 101a-102b), sondern über die Regierung (*gubernatio*).

Wirkungen gegenwärtig sein müßte. Dieser 'Univozität' mußte natürlich die Frage entgegengehalten werden, ob die göttliche Allmacht etwa solchen Bedingungen unterworfen sei. Die Argumentation Daniel und Paul Voets geht dagegen nicht von natürlichen Verhältnissen, sondern vom göttlichen Schöpfungshandeln (Daniel Voet) und von den göttlichen Eigenschaften selbst aus (Paul Voet).

2. Die Lehre von den imaginären Räumen ist nicht zuerst von Descartes und seinen Schülern bestritten worden, nach denen diese Räume weder *imaginär* (denn der Raum sei mit der Materie identisch), noch *außerhalb* einer endlichen Welt (denn diese sei endlos, oder gar unendlich) sein können.⁶⁴ Schon in der Barockscholastik ist die Lehre von den imaginären Räumen umstritten gewesen. Diese Debatte hat sich auch in der reformierten Theologie und Philosophie fortgesetzt, und auch die Cartesianer haben sich unbekümmert der gemeinscholastischen Einwände bedient.

Gegen die Lehre von der göttlichen Gegenwart im imaginären Raum sind ganze Kataloge mit Einwänden vorgebracht worden.⁶⁵ Von denen ist hier besonders die Kritik Christoph Wittichs interessant, weil sie ausdrücklich gegen Suárez gerichtet ist, der ausführlich von Jacobus Revius gegen Descartes zitiert worden war,—obwohl es freilich keine Hinweise dafür gibt, daß Wittich die *Disputationes metaphysicae* selbst noch mal aufgeschlagen hat. Der Suárez-Kritik geht bei Wittich eine allgemeine Widerlegung der Lehre vom imaginären Raum voran. Die allgemeine Kritik an der Theorie des imaginären Raumes, sowohl die Wittichs als anderer Gegner, verdient es zunächst rekonstruiert zu werden.

Die Vielzahl der kritischen Einwände gegen die Lehre von der göttlichen Gegenwart im imaginären Raum ist im Wesentlichen auf zwei Probleme zu reduzieren. (1) Erstens gebe es eine Inkongruenz zwischen der Nicht-Wirklichkeit der imaginären Räume einerseits und der Wirklichkeit der göttlichen Gegenwart andererseits. Der imaginäre Raum, der vor der Schöpfung und außerhalb der geschaffenen Welt angenommen wird, sei ja nichts—kann ironisch *spatiosum nihil* genannt werden—, und Gott könne nicht im Nichts gegenwärtig sein.⁶⁶ Reale Eigenschaften können den imaginären Räumen

⁶⁴ Vgl. zur Raumtheorie Descartes': A. Koyré, *Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum*, Frankfurt a.M. 1980, 85-103.

⁶⁵ Vgl. S. Maresius, *Theologus paradoxus reiectus et refutatus*, Groningen 1649, 14-51 (gegen G. Voetius, 'Disputationes theologicae de selectis quibusdam problematis, pars prima' (respondens: J. Theodorus), [1648], in: ders., *Sel. disp.*, V, Utrecht 1669, 572-582, hier 576-581); A. Heidanus, *De attributis Dei*, thesis 23-24; ders., *Corpus theologiae christianae*, I, 99-100; Chr. Wittich, *Consensus veritatis*, 85-89 (gegen J. Revius, *Statera philosophiae cartesianae*, 75-86); F. Burman, *Synopsis theologiae, et speciatim oeconomiae foederum Dei*, I, Utrecht 1671, 149 § 5 (dagegen M. Leydekker, *Fax veritatis*, 160-162). Vgl. über Burman: F.G.M. Broeyer, 'Franciscus Burman, een coccejaan in voetiiaans vaarwater', in: F.G.M. Broeyer/E.G.E. van der Wall (Hg.), *Richtingenstrijd*, 104-130, hier 115-125 über Burmans *Synopsis*.

⁶⁶ Heidanus, *Corpus*, 99: „Cum enim ante mundum nihil fuerit praeter Deum, non potuit etiam extensio fuisse, aut ea alicui attribui. Nam Deus, cum sit Spiritus, ea caret. Et nihili nulla extensio esse potest, ut nec quantitas. ... Si ergo spatia illa sunt nihil, quomodo Deus in illis esse potuit? An sicut in Chimaera?"; vgl. ders., *De attributis Dei*, thesis 23; Wittich, *Consensus veritatis*, 87: „spatium imaginarium revera est nihil. Atqui Deus non potest esse in Nihilo. Quomodo enim in eo erit? nisi ut in Chimaera, Centauro et aliis figmentis?"; Burman, *Synopsis theologiae*, I, 149: „spatia illa imaginaria actu sunt nihil; sive *spatiosum nihil*, ut Augustinus ea vocat: atqui Deus non potest esse in nihilo; non magis quam in chimaera, centauro et aliis figmentis". Vgl. schon die Erwähnung bei Suárez, *DM*

daher auch nicht zugeschrieben werden.⁶⁷ Und wenn die imaginären Räume der modalen Kategorie des Möglichen zugerechnet werden, so frage sich, wie Gott real in einem bloß möglichen Raum gegenwärtig sein kann.⁶⁸ (2) Zweitens gebe es eine Inkongruenz zwischen der Ausgedehntheit der (imaginären) Räume einerseits und der Nicht-Ausgedehntheit Gottes andererseits. Um die Unausgedehntheit Gottes zu denken werde in dieser Theorie seltsamerweise eben ein unendlich ausgedehnter Raum gedacht. Abgesehen davon, daß beide in keinerlei Weise übereinstimmen,⁶⁹ so daß Gott eine mit seiner Geistigkeit unverträgliche Körperlichkeit zugeschrieben werde, gäbe es in dieser Weise zwei Unendlichkeiten.⁷⁰

Im Hinblick auf den ersten allgemeinen Einwand muß zunächst festgestellt werden, daß der imaginäre Raum in der Tat als ein nicht-wirklicher gilt.⁷¹ Die Schwierigkeit

30.7.23, XXVI, 104a.

⁶⁷ Wittich, *Consensus veritatis*, 87: „Imaginariis non possunt neque debent adscribi reales affectiones et realia attributa: Extensio, distantia, et partes diversae. Cui enim realia attributa conveniunt et cuius conceptum ingrediuntur, illud est reale“; Burman, *Synopsis theologiae*, I, 149: „multo minus imaginario adscribenda sunt attributa realia, ut extensio, distantia etc. illa enim a substantia reipsa non differunt, sed tantum conceptu nostro“. Heidanus, *Corpus*, 100: „Spatium imaginarium vocant, admittentes contradictionem in adjecto. Si enim est vere spatium, non est imaginarium. Aut si imaginarium non est spatium. Quid enim est imaginarium nisi sola ratione confictum. Ac proinde nihil et nullibi“.

⁶⁸ Maresius, *Theologus paradoxus reiectus et refutatus*, 44: „Si quid video, illa omnis possibilitas, nihil aliud dicit quam quod Dei potentia possit spatium reale produci productione Creaturarum quae illo essent recipiendae. At ut Deus dicatur esse actu in illo spatio possibili, quod dicit merum respectum ad suam omnipotentiam, aut ut spatium nunc possibile ex absoluta Dei potentia debeat dici *imaginarium* contradistincte a reali, cum sic tamen habeat realitatem possibilem et possibilitatem realem, illud mihi valde insolens videtur“; 45: „Id vero est perabsurdum quod ea concipiatur *perinde ac si essent aliquid actu extensum*, cum tamen nec sint actu, nec potentia proprie dicta; sed sola possibilitate fundata in Dei potentia absoluta per quam possint existere: Sane is conceptus est falsus qui concipit id quod nec actu est nec potentia, *tanquam aliquid actu extensum*, perinde ac si ego conciperem Disputatorem [i.e. Voetium], *tanquam actu Gigantae molis hominem, et intemeratae probitatis, ac omnis expertem odii et maledicentiae in proximum, cum tamen actu talis non sit*“.

⁶⁹ Wittich, *Consensus veritatis*, 87: „Ad concipiendum inextensum non opus est concipere extensum; nullam enim ut talia habent convenientiam: Deus autem est inextensus“; Burman, *Synopsis theologiae*, I, 149: „neque ad concipiendum inextensum, quale est Deus, opus est concipere extensum quid, quale est spatium imaginarium; sum illa duo nullam habeant convenientiam“.

⁷⁰ Heidanus, *Corpus*, 100: „Periculosa et Deo indigna haec imaginatio, quasi Dei immensitatem non possimus in tuto locare, nisi illam spatio affigamus, atque infinitus Deus concipi non possit, nisi concipiatur extensus in infinitum: Ut ita duobus infinitis opus sit, uno quod contineat, altero quod contineatur. Quod vero sine conceptu corporeitatis, quae Deo tribuitur, non potest concipi. Quo nihil spiritualitati Dei adversus fingi potest“; *De attributis*, thesis 24; Irenaeus Philaetius [=Abraham Heidanus; vgl. C.L. Thijssen-Schoute, *Nederlands Cartesianisme*, 35-38], *Bedenkingen op den staat des geschils, over de Cartesiaensche philosophie en op de nader openinghe over eenighe stucken de Theologie raeckende*, Rotterdam 1656, 76-77; Burman, *Synopsis theologiae*, I, 149: „praeterquam quod etiam spatia haec ad immensitatem Dei concipiendam non juvant, sed potius obstant, et Deo, quem isti spatia extenso quasi commensurari volunt, affigant“.

⁷¹ *DM* 30.7.17, XXVI, 100a-b: „.... licet spatium nihil reale sit, ...“; „.... praesentia illa, licet ut concipitur et significatur per modum relationis, nihil sit, et mere relatio rationis, ...“; 100b: „.... non per deceptionem, quia non affirmamus ea [spatia imaginaria] existere ...“; 30.7.28, XXVI, 104a in einer Objection: „.... spatium imaginarium non est, sed imaginatione fingitur ...“; 30.7.30, XXVI, 104b über die Aussage Augustins (*De civitate Dei*, XI, 5), wonach es sinnlos sei, außerhalb der Welt unendliche Orte zu denken: „Quod ideo dicit, quia revera est inane cogitare illa loca tanquam reale aliquid extra Deum ...“; 30.7.37, XXVI, 107a: „.... non est necessarium ut spatium sit aliquid praeter Deum ipsum, cum non fiat, nec realiter contingatur a Deo, sed satis est ut a nobis apprehendi possit per modum cuiusdam vacuitatis aptae repleti corporibus, ut per habitudinem ad illam possimus praedictam Dei

liegt nicht darin, daß der imaginäre Raum heimlich für einen wirklichen genommen wird. Vielmehr ist das Problem, wie durch eine Nicht-Wirklichkeit, nämlich den imaginären Raum, eine Wirklichkeit (*illud ... absolutum, quod ... reale est aliquid in ipso Deo*),⁷² nämlich die Unermeßlichkeit Gottes, gedacht werden kann. Dies ist möglich, indem die Unermeßlichkeit von einer Relation, und zwar einer Relation zu einem möglichen Raum, her gedacht wird. Gott kann außerhalb der Welt Neues schaffen. Diesem neuen Raum kommt im Hinblick auf die göttliche Allmacht der Status der Möglichkeit zu. Fordern sowohl die Unendlichkeit als auch die Unveränderlichkeit Gottes, daß Gott schon jetzt in irgendeiner Weise in diesem nicht-wirklichen, aber möglichen Raum ist, so bleibt letzterer immerhin nur möglich, nicht wirklich. Die Beschaffenheit der göttlichen Unermeßlichkeit ist nun nicht in sich selbst, unabhängig von ihrer Relation zu diesem möglichen Raum erkennbar. Der menschliche Verstand kann sich wegen seiner Verfassung die göttliche Unermeßlichkeit nur im Hinblick auf den Raum denken.⁷³ Dieser Hinweis auf die Beschaffenheit des menschlichen Verstandes ist wohl vor dem Hintergrund der These zu verstehen, wonach das stoffliche Ding das adäquate Objekt des menschlichen Intellektes ist. Es wird daher nicht behauptet, daß Gott wirklich in 'imaginären' Räumen existiert, sondern Suárez denkt von imaginären Räumen her, *als ob* diese existierten (*ac si existerent*; DM 30.7.17, XXVI, 100b), gleichsam eine dieser möglichen Relation (*mere relatio rationis*; ebenda) zugrunde liegende Disposition in Gott, die mit seiner Unermeßlichkeit identisch ist. Die Aussage, daß Gott schon jetzt in einem Raum ist, der erst noch wirklich werden muß, hat sicherlich etwas Schiefes. Wenn es aber wegen der Verfassung des menschlichen Verstandes nicht möglich ist, diese heutige Gegenwart anders als in Relation zum möglichen Raum zu denken, kann diesem Konzept keine Inkohärenz vorgeworfen werden. Es folgt eindeutig aus der Allmacht, Unveränderlichkeit und Unendlichkeit Gottes.⁷⁴

Mit dem Hinweis auf die Beschaffenheit des menschlichen Verstandes ist die zweite Frage zum Teil auch schon beantwortet. Es besteht in der Tat eine Inkongruenz zwischen göttlicher Nicht-Ausgedehntheit und der imaginären Ausdehnung dieser

praesentiam concipere ac declarare"; 107b: „... non est necesse illud spatium esse aliquid reale distinctum a substantia Dei". Vgl. G. Voetius, 'De selectis quibusdam problematis', 579, 581.

⁷² DM 30.7.17, XXVI, 100b.

⁷³ DM 30.7.16, XXVI, 100a: „Quia vero nos non possumus hanc dispositionem in substantia spirituali concipere, nisi per ordinem ad spatium ..., ideo non possumus illam divinae substantiae dispositionem et immensitatem concipere, nisi per modum cuiusdam extensionis, quam necessario explicamus per ordinem ad corpora ..."; 30.7.49, XXVI, 111b: „Hinc ergo ad Deum ascendendo, si divina substantia intelligitur a nobis quasi diffusa per totum spatium extensum, oportebit etiam in illam praesentia, quae in Deo aliquid est, intelligere extensionem quamdam non ex parte Dei, sed per comparationem ad diversas partes spatii ..."

⁷⁴ Vgl. M. Leydekker, *Fax veritatis*, 161, der die imaginären Räume im Gefolge des Johannes Hoornebeek (*Vetera et nova, sive exercitationes theologicarum libri tres*, II, Utrecht 1672, 266) beschreibt als „negativa in se, possibilia respectu Dei, imaginaria respectu nostri". Auch G. Voetius spricht von „spatia imaginaria, seu possibilia, seu negativa"; *Diatriba de coelo beatorum*, in: ders., *Tractatus duo, unus peri ten asketiken, sive de exercitiis pietatis; alter de coelo beatorum*, Gorinchem 1679, 95.

Räume. Aber der menschliche Verstand kann die göttliche Unermeßlichkeit nicht in einer dieser selbst adäquaten Form denken, sondern kann diese nur in ihrer Relation zum (imaginären) Raum denken. Man hilft sich am besten dadurch, daß die Unermeßlichkeit als eine Gegenwart in einem *imaginären* Raum gedacht wird. Dieser Raum ist nicht wirklich: Gott ist *nicht* ausgedehnt.⁷⁵ Es geht nur darum, daß eine Disposition der göttlichen Substanz gedacht wird, durch welche er ohne Veränderung seiner selbst bei jedem Ding, das er schaffen will, gegenwärtig ist. Diese Disposition kann nun aber, so die suaresische These, nur in der Weise einer bestimmten Ausdehnung (*per modum cujusdam extensionis*) gedacht werden.⁷⁶ Es geht dabei nicht um eine Ausdehnung von der Seite Gottes (*non ex parte Dei*), sondern von den verschiedenen Teilen des Raumes (*per comparationem ad diversas partes spatii*).⁷⁷ Die göttliche Gegenwart selbst ist unausgedehnt und unteilbar (*haec praesentia Dei est infinita ... prorsus inextensa et indivisibilis*), genauso wie die göttliche Substanz—an sich sowie in Beziehung auf den ausgedehnten Raum—völlig unteilbar und unausgedehnt (*omnino indivisibilis est, et inextensa*) ist. Nur im eminenten Sinne ist die göttliche Gegenwart unendlich in Ausdehnung, insofern die göttliche Substanz bei den ausgedehnten Orten und Räumen gegenwärtig ist, als ob sie mit ihnen gleich ausgedehnt wäre.⁷⁸

Übrigens unterscheidet sich in dieser Hinsicht die göttliche Gegenwart im *imaginären* Raum nicht wesentlich von der Gegenwart bei den *schon geschaffenen* Dingen. Wenn Gott bei *wirklichen ausgedehnten* Dingen gegenwärtig sein kann, ohne selbst ausgedehnt zu sein, muß er auch als in einem *imaginären* Raum gegenwärtig gedacht werden können, ohne daß dadurch eine Ausdehnung Gottes impliziert wäre.⁷⁹ In der christlichen Theologie ist die Art und Weise, in der Gott bei ausgedehnten Dingen gegenwärtig ist ohne selbst ausgedehnt zu sein, oftmals als geheimnisvoll und

⁷⁵ Vgl. A. Heereboord, *Pneumatica*, II, c. 7, in: ders., *Meletemata philosophica*, 975b: „ex extensione spatii localis infiniti imaginarii, nulla est consequentia ad extensionem rei aut Dei in illo spatio locali existentis“.

⁷⁶ *DM* 30.7.16-17, XXVI, 100a-b.

⁷⁷ *DM* 30.7.49, XXVI, 111b.

⁷⁸ *DM* 30.7.50, XXVI, 111b-112a: „... facile intelligitur illam [divinam praesentiam] esse posse simpliciter infinitam in intensione et perfectione sua, et eminenter in extensione, quia nimirum indivisibilis existens, ita constituit praesentem divinam substantiam locis et spatiis extensis ac si ipsis esset coextensa“.

⁷⁹ Vgl. M. Leydekker, *Fax veritatis*, 161: „Uti conceptus omnipraesentiae essentialis in omni ubi creato non infert corporeitatem et extensionem, ut protestatur ecclesia Reformata hactenus, ita et conceptus spatiorum imaginariorum neutique infert essentiae divinae corporeitatem et extensionem“.

verborgen betrachtet worden.⁸⁰ Das ist unter der Voraussetzung, daß der menschliche Verstand an die Bedingungen unserer sinnlichen Welt gebunden ist, nur folgerichtig.

Wenn die Kohärenz der Lehre des imaginären Raumes gegen beide allgemeinen Einwände verteidigt werden kann, so fragt sich, ob Suárez der Kritik des Cartesianers Wittich standhält. Drei von insgesamt fünf Einwänden sind eng mit dem Vorhergehenden verbunden und nicht typisch cartesianisch.

Der erste Einwand ist eine subtile Version des soeben erörterten zweiten allgemeinen Einwandes. Wenn Suárez behauptet, die göttliche Unermeßlichkeit müsse in der Weise einer gewissen Ausdehnung gedacht werden, stellt Wittich die in suaresischer Begrifflichkeit gekleidete Frage, ob diesem formalen Begriff (des Verstandes) ein objektiver (wirklicher) in Gott selbst entspricht. Wenn dem so ist, wäre Gott körperlich; wenn nicht, so ist dieser formale Begriff, durch den Gott anders gedacht wird als er tatsächlich ist, falsch.⁸¹ Die suaresische Theorie entgeht jedoch dem Zwang dieses Dilemmas, indem sie behauptet, daß die zu denkende Ausdehnung nicht eine Ausdehnung Gottes, sondern der Teile des Raumes ist. Dem 'formalen Begriff' der göttlichen Allgegenwart zufolge ist Gott selbst also nicht ausgedehnt, aber doch in allen ausgedehnten wirklichen oder imaginären Dingen faktisch oder imaginär gegenwärtig.

Drittens leugnet Wittich, dem ersten allgemeinen Einwand gemäß, die Notwendigkeit, die Unermeßlichkeit Gottes als eine Gegenwart in imaginären Räumen zu denken, von denen eingesehen wird, sie seien Nichts und eine bloße *relatio rationis*. Das würde nämlich bedeuten, daß ein Vergleich mit dem Nichts notwendig sei, um die göttliche Vollkommenheit zu denken. Der Gedanke, wonach Fiktionen nötig sind, um wirkliche Dinge zu denken, ist Wittich zufolge absurd.⁸² In der Tat werden in der suaresischen Theorie nicht-wirkliche, imaginäre Räume angenommen, um etwas Wirkliches in Gott zu denken.⁸³ Das

⁸⁰ Vgl. Petrus Lombardus, *Sententiae*, I, d. 37, c. 3, § 4 (*Sententiae in IV libris distinctae*, I, Grottaferrata 1971, 267-268, hier 267,34-268,1), kurz mit den Worten des Chrysostomus: „quomodo autem ubique est [Deus], intellectu non capimus“. A. Heereboord, *Pneumatica*, II, c. 6; 974b: „Quomodo autem Deus sit ubique, nos latet ...“. M. Leydekker, *Fax veritatis*, 159: „... quomodo Deus per essentiam sit in mundo, ubique totus, non concipimus, tamen credimus...“. P. Voet, *Theologia naturalis reformata*, 268: „... non concipiamus satis, quomodo rebus omnibus sit praesens indivisibiliter“. Die von L.J. van den Brom an Thomas von Aquin geübte Kritik, er zeige nicht genau, wie Gott raumlos sein und zugleich durch seine Kraft alle räumlichen Dinge berühren kann (*S. c. gentiles*, III, 68: „immensitate suae virtutis attingit omnia quae sunt in loco“), ist sachlich eine richtige Feststellung (*Divine Presence in the World. A Critical Analysis of the Notion of Divine Omnipresence*, Kampen 1993, 200). Diese Kritik verliert jedoch ihr Gewicht, wenn die Unbegreiflichkeit der göttlichen Allgegenwart aus der Beschaffenheit des menschlichen Verstandes folgt.

⁸¹ Wittich, *Consensus veritatis*, 87: „1. Quod dicat, nos non posse illam divinae substantiae dispositionem et immensitatem nisi per modum cuiusdam extensionis concipere. Hic autem quaero ex Adversario, num recte et orthodoxe dictum putet, Deum non posse concipi nisi per modum extensionis, hoc est corporeitatis? Quaero enim an huic conceptui nostro formali correspondeat conceptus aliquis objectivus in ipso Deo, annon? Si prius, Ergo Deus revera est corporeus, si non, ergo falsus et non Orthodoxus esse conceptus formalis per quem aliter concipitur ac revera est“. Gegen das Suárez-Zitat bei Revius, *Statera philosophiae cartesianae*, 79; es findet sich in DM 30.7.16, XXVI, 100a.

⁸² Wittich, *Consensus veritatis*, 87: „3. quod existimat, illam praesentiam ad spatia Imaginaria licet, ut concipitur, nihil sit, et mera relatio rationis, tamen esse necessariam ad Immensitatem Dei concipiendam; Nam sic sequitur: Opus esse ad perfectiones Dei concipiendas comparatione cum nihilo sive Imaginatione aliqua τοῦ Nihilii tanquam realis, adeoque fictis ad res maxime reales percipiendas, quod non potest non esse absurdum“. Gegen die Paraphrase des Revius, *Statera philosophiae cartesianae*, 79; Suárez, DM 30.7.17, XXVI, 100a-b.

⁸³ DM 30.7.17, XXVI, 100a-b.

scheint jedoch insofern nicht inkohärent zu sein, als dieses Wirkliche in Gott sich, wegen der Verfassung des menschlichen Intellektes, nur in räumlichen Begriffen denken läßt. Letztere suaresische These kann zur Debatte gestellt werden, aber dadurch wäre die Diskussion auf eine andere Ebene gebracht.

Der fünfte und letzte Einwand Wittichs betrifft die suaresische Annahme, Gott habe vor der Schöpfung der Welt, also vor der wirklichen Zeit, in jeder imaginären Zeit existiert. Eine solche Annahme sei gar nicht nötig.⁸⁴ Die suaresische und unter anderen von Voetius übernommene These ist, daß die Unermeßlichkeit sich analog zu endlichen Räumen verhält, wie sich Ewigkeit und Zeit verhalten.⁸⁵ Die Analogie ist von Suárez als Erläuterung seiner Darlegungen über die Unermeßlichkeit angedeutet und ist inhaltlich für die Argumentation nicht entscheidend.

Wittichs zweiter Einwand betrifft die suaresische Annahme, daß wir einen Raum denken müssen, der dazu geeignet ist, mit Körpern ausgefüllt zu werden und in dem die ganze göttliche Substanz gegenwärtig ist. Er reagiert mit dem cartesianischen Einwand, es müssen keine Räume gedacht werden, die ausgefüllt werden *können*, sondern solche, die ausgefüllt *sind*.⁸⁶

Auch die Annahme, daß Gott außerhalb der wirklichen Welt (*extra hunc mundum*) gegenwärtig ist, wird, viertens, von Wittich bestritten. Denn Gott könne nicht im Nichts gegenwärtig sein. Biblische Aussagen wie in Hiob 11,8-9 und 22,12, sowie 1. Kön 8,27 bedeuten nicht positiv die Gegenwart Gottes außerhalb der Welt (das wäre von der cartesischen Annahme der Endlosigkeit der Welt her schwer denkbar), sondern geben Wittich zufolge nur negativ an, daß die Welt nicht so groß ist, daß Gott in keinen neuen Geschöpfen mehr gegenwärtig sein könnte.⁸⁷ Wenn Wittich hier unter den „neuen Geschöpfen“ nur Geschöpfe innerhalb der Welt versteht, stellt er nicht nur die Theorie von den imaginären Räumen, sondern deren Grundlage und damit die Transzendenz Gottes selbst in Frage. Wenn er Geschöpfe außerhalb der Welt meint,

⁸⁴ Wittich, *Consensus veritatis*, 87: „5. Quod dicit, *Deum extitisse in omni tempore imaginario ante reale tempus cum e contrario tale imaginarium tempus ad aeternam Dei permanentiam concipiendam non sit necessarium*“. Gegen Revius, *Statera philosophiae cartesianae*, 80-81; Suárez, *DM* 30.7.38-39, XXVI, 107b.

⁸⁵ Voetius, 'De selectis quibusdam problematis', 578. Suárez, *DM* 30.7.38-39, XXVI, 107b.

⁸⁶ Wittich, *Consensus veritatis*, 87: „2. Quod dicit, *nos necessario apprehendere veluti quoddam spatium aptum repleti corporibus cui tota divina substantia sit praesens*. Nam ad omnipraesentiam divinam concipiendam non opus est talibus spatiis quae sint apta repleti, sed quae sunt repleta; neque praesentia, cum sit ἐκ τοῦ πρὸς τι, concipienda est sine rebus ad quas referatur“. Gegen: Revius, *Statera philosophiae cartesianae*, 79; Suárez, *DM* 30.7.16, XXVI, 100a. Vgl. etwa Descartes, an Arnauld, 29. Juli 1648, AT V, 224,16-17; *Principia philosophiae*, II, § 21, AT VIII, 52,6-8.

⁸⁷ Wittich, *Consensus veritatis*, 87: „4. Quod statuatur, *Deum Immensitate praesentem etiam esse extra hunc mundum*, cum non possit esse praesens nihilo quod non est, quale extra hunc mundum est concipiendum. Dicta vero Jobi xi, et xxii. item Reg. viii. non positive sed negative Immensitatem Dei describunt, quod nempe totus mundus, quamvis Maximus et Indefinitus juxta superius explicata, non tamen sit tantus, quin Deus possit novis productis creaturis suam praesentiam illis exhibere“. Gegen Revius, *Statera philosophiae cartesianae*, 80; vgl. *DM* 30.7.30-31, XXVI, 104b-105a. Revius hatte, trotz der Unklarheit im hebräischen Text der Hiobstellen, den suaresischen Schriftbeweis akzeptiert; *Suarez repurgatus*, 550. Voetius hat den Hinweis auf Hiob 11,6-7 als „minus solide“ betrachtet, weil entgegenget werden könnte, es handle sich dort um das Wissen, nicht aber um die Wesenheit Gottes, und zwar in Worten des Zofar, denen nicht notwendigerweise Autorität zukommt; *Diatriba de coelo beatorum*, 102.

läßt sich die Aussage kaum verbinden mit der cartesianischen Annahme von der Endlosigkeit der Welt. Daß Gott auch außerhalb der Welt ist, ist im 17. Jahrhundert eine Überzeugung gewesen, die unabhängig war von der Haltung gegenüber der Lehre des imaginären Raumes: Nach Gisbert Voetius ist sie der Kern der Lehre von den imaginären Räumen, und der Scotist Theodor Smising hat sie ausdrücklich verteidigt, die Lehre des imaginären Raumes dagegen geleugnet.⁸⁸ Der systematische Grund dafür ist die Anerkennung der Unendlichkeit Gottes: Wenn Gott nicht auch außerhalb dieser Welt ist, läßt sich in der Tat nicht mehr behaupten, daß er die Schöpfung unermesslich übersteigt. Weil der Cartesianismus kein Außerhalb der Welt kannte, hat er mit Recht unter dem Verdacht gestanden, die Transzendenz Gottes nicht in effektiver Weise wahren zu können.

Bei der Lehre von der göttlichen Gegenwart im imaginären Raum sind in der Tat schwierige Fragen gestellt worden. Diese vermögen es jedoch nicht, die Lehre als inkohärent darzustellen. Weil diese auch eine Lösung für Schwierigkeiten im Hinblick auf die Unendlichkeit, die Unveränderlichkeit und die Allmacht Gottes im Hinblick auf ein Wirken außerhalb der Welt oder vor deren Schöpfung bot, konnte das Lehrstück auch in der reformierten Theologie und Philosophie des 17. Jahrhunderts erfolgreich werden.

Ausblick: Im frühen 18. Jahrhundert haben G.W. Leibniz und Samuel Clarke eine eingehende Debatte über die göttliche Allgegenwart geführt.⁸⁹ Beide haben eine wesentliche Gegenwart Gottes in den Dingen gelehrt, die sich im Wirken Gottes zeige.⁹⁰ Umstritten war jedoch Clarkes Identifizierung des unendlichen, wirklichen und wesentlich unteilbaren Raumes mit der Unermesslichkeit Gottes.⁹¹ Das erinnert an Suárez' Identifizierung der Gegenwart Gottes im imaginären Raum mit der Unermesslichkeit Gottes. Doch ist die Übereinstimmung beschränkt. Clarke hat den Begriff des imaginären Raumes sicherlich gekannt, aber insofern abgelehnt, als er den Raum außer der Welt und den leeren Raum innerhalb der Welt ausdrücklich für nicht imaginären, sondern wirklichen Raum gehalten hat.⁹² Darin unterscheidet er sich von Suárez, dem zufolge der imaginäre Raum nicht wirklich, sondern gerade „nichts“ ist. Wirklich ist in suaresischer Perspektive nur der Raum, der mit Körpern gefüllt ist. Daraus wird auch ersichtlich, weshalb Suárez nicht den imaginären Raum als solchen mit der Unermesslichkeit Gottes identifiziert hat: dann würde Unwirkliches mit

⁸⁸ Voetius, 'De selectis quibusdam problematis', 578: Es gebe einen Konsens von katholischen, lutherischen und reformierten Theologen und Philosophen „... qui aut exserte modum hunc concipiendi et enuntiandi absolutam Dei immensitatem per spacia imaginaria, aut saltem rem ipsam, hoc est, Dei existentiam extra hunc mundum, aut supra supremum coelum admittunt". (Ähnlich schon Gregor von Valentia, *Commentaria*, I, Ingolstadt 1603, 181). Th. Smising, *Disputationes theologicae*, I, de Deo uno, Antwerpen 1627, 155b-162b; J. Gonzalez, *Commentaria*, I, 109b.

⁸⁹ Vgl. dazu von theologischer Seite: W. Pannenberg, 'Gott und die Natur. Zur Geschichte der Auseinandersetzungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft', *Theologie und Philosophie* 58 (1983) 481-500, hier 491-498.

⁹⁰ G.W. Leibniz, Dritter Brief, § 12, in: E. Dellian (Hg.), *Samuel Clarke, Der Briefwechsel mit G.W. Leibniz von 1715-1716*, Hamburg 1990, 31; S. Clarke, Dritte Entgegnung, § 12; *Briefwechsel*, 37; Clarke, Vierte Entgegnung, § 45; *Briefwechsel*, 60: es sei ein Widerspruch, „daß etwas wirkt, wo es nicht ist“.

⁹¹ Clarke, Dritte Entgegnung, § 3; *Briefwechsel*, 35.

⁹² Clarke, Vierte Entgegnung, § 7; *Briefwechsel*, 52-53; vgl. Dritte Entgegnung, § 2; ebd., 35.

Wirklichem identifiziert. Suárez' These ist vielmehr, daß die Wirklichkeit der Unermeßlichkeit Gottes von uns nur als eine Gegenwart *per modum cujusdam extensionis* gedacht werden kann. Die Annahme der Wirklichkeit des absoluten, leeren Raumes hat Clarke dazu bringen können, diesen mit der wirklichen Unermeßlichkeit zu identifizieren, was Leibniz zu mehreren Bedenken veranlaßte. Leibniz selbst entsprach insofern mehr als Clarke der Position des Suárez, als auch er annahm, daß es außerhalb des materiellen Universums gar keinen wirklichen, sondern nur eingebildeten Raum gibt (obwohl Suárez noch einen realen Unterschied zwischen materieller Substanz und der Quantität oder Ausdehnung angenommen hat).⁹³

3. Wird die Wesenheit Gottes durch das Erkennen konstituiert?

Die aristotelische *Metaphysica* bestimmt den transzendenten unbewegten Bewegten als sich selbst denkendes Denken ($\nu\omicron\theta\eta\varsigma$ $\nu\omicron\theta\eta\epsilon\omega\varsigma$, 1074 b34). Obwohl diese Formel sich vor Aristoteles noch nicht genau ausfindig machen läßt, ist der Gedanke schon in der platonischen Akademie vorbereitet worden.⁹⁴ Im Mittelalter hat etwa Meister Eckhart gelehrt, Gott sei in erster Linie das Erkennen (*intelligere*), und zwar in scharfer Abgrenzung gegenüber dem Sein (*esse* oder *ens*), zuzuschreiben.⁹⁵ Damit hat er sich von denen (unter ihnen Thomas von Aquin, *S. Theol.* I, q. 14, art. 11) abgegrenzt, die der Schriftstelle Exodus 3,14 entnommen haben, daß Gott in erster Linie als der wahre Seiende (*Qui est*) zu umschreiben sei. W. Schulz sieht bei Eckhart bereits „in klarer Weise“ die neuzeitliche „positive Bestimmung Gottes als reiner Subjektivität“, die sich übrigens dadurch kennzeichne, daß der Versuch unternommen werde, „Gott an ihm selbst“ und „nicht mehr als vergleichbar mit dem welthaft Seienden zu erfassen“.⁹⁶ Was die Neuzeit angeht, verdient hier nur Anmerkung, daß unter den cartesianischen Thesen, die im 17. Jahrhundert in den Niederlanden verurteilt worden sind, auch jene erscheint, daß die Wesenheit Gottes als *cogitatio* zu bestimmen sei. Trotz unterschiedlicher Begrifflichkeit (*intelligere* im Unterschied zur *cogitatio*) zeichnet sich eine Art Tradition ab, die einstimmig der Vernünftigkeit die grundlegende Stelle unter den Eigenschaften Gottes einräumt. Auch in der Barockscholastik ist eine besondere Konstitution des göttlichen Wesens durch das Erkennen, oder eine Vorordnung des Erkennens vor den anderen Eigenschaften Gottes diskutiert und behauptet worden, wie folgende Beispiele zeigen.

⁹³ Leibniz, Fünfter Brief, § 29 und 33; *Briefwechsel*, 72 und 73. Über den realen Unterschied zwischen Ausdehnung und Materie bei Suárez: R. Specht, 'Aspects „cartésiens“ de la théorie suarezienne de la matière', in: O. Depré/D. Lories (Hg.), *Lire Descartes aujourd'hui*, Louvain/Paris 1997, 21-45, hier 29-32; übersetzte Textfragmente aus *DM* 40.2.1, 8, 11, 13, 16, 17 in R. Ariew/J. Cottingham/T. Sorrell (Hg.), *Source materials*, 47-48.

⁹⁴ H.J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam 1964, über Aristoteles 127-191, hier 190, mit Verweis auf Albinos und auf Numenius in Verbindung mit Xenokrates.

⁹⁵ So Eckhart u.a. in seiner zweiten Pariser *quaestio*, über die Frage „Utrum in Deo sit idem esse et intelligere“, Text, Übers. und Anm. in E. zum Brunn u.a. (Hg.), *Maître Eckhart à Paris. Une critique médiévale de l'ontothéologie*, Paris 1984, 176-187.

⁹⁶ W. Schulz, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik* [1957], 8. Aufl. Pfullingen 1991, 12-13.

(a) Der spanische Jesuit Petrus de Arrubal (1559-1608) behandelt in seinem 1619 postum erschienenen Kommentar zur thomanischen *Summa Theologica* ausführlich die Frage, ob das Erkennen der erste die göttliche Wesenheit konstituierende Begriff sei. Die positive, ihm zufolge auf Petrus Aureoli (ca. 1280-1322) zurückgehende und von modernen Theologen (*docti Theologi recentiores*) akzeptierte Antwort hat er zugunsten der Auffassung abgelehnt, wonach das Erkennen erst aus der göttlichen Wesenheit folgt.⁹⁷ (b) Der Dominikanertheologe Johannes Gonzalez hat sich für die alternative Meinung entschieden, und gelehrt, daß das durch sich selbst subsistierende Erkennen gleichsam der die göttliche Substanz konstituierende Grad sei.⁹⁸ (c) Im *Cursus theologicus Salmanticensis* wurde 1631 behauptet, das Erkennen konstituiere die Wesenheit oder Natur Gottes.⁹⁹ (d) Auch nach Johannes a Sancto Thoma konstituiert das aktuelle Erkennen die göttliche Wesenheit.¹⁰⁰ (e) Der Jesuit Rodrigo de Arriaga (1592-1667) hat dagegen 1643 die Auffassung bestritten, daß das aktuelle Erkennen die Wesenheit Gottes konstituiere. Ihm zufolge ist ein dem aktuellen Erkennen vorangehender erster Akt, die Wurzel aller sonstigen Attribute, für das göttliche Wesen konstitutiv, und zwar das Prädikat *Ens spirituale a se subsistens*.¹⁰¹

Wie hat sich Suárez zu dieser tatsächlich in der Barockscholastik diskutierten Frage, ob das Erkennen die Wesenheit Gottes konstituiert, geäußert? Er hat behauptet, die göttliche Erkenntnis (*scientia*) sei gleichsam das letzte die göttliche Wesenheit als solche Konstituierende (*quasi ultimo constituens illam [essentiam] in ratione talis naturae vel essentiae*).¹⁰² Diese Bestimmung verlangt in mehreren Hinsichten eine Erklärung.

⁹⁷ P. de Arrubal, *Commentariorum ac disputationum in primam partem divi Thomae, tomus primus*, Madrid 1619, disp. 28: An intellectio sit ratio primo constituens divinam essentiam, 192b-197a.

⁹⁸ J. Gonzalez, *Commentaria*, 352a-357b; 355a: „Intellectualitas per essentiam in actu ultimo, sive (quod idem est) intelligere per se subsistens est nostro modo intelligendi quasi gradus differentialis constituens divinam naturam“; 355b: „... sub conceptu formali ultimae actualitatis completae, et per se subsistentis in genere intellectualitatis est ratio constitutiva divinae naturae ...“; 356b: „... intellectio n[am] per se subsistens non praesupponit ex sua ratione formali aliquid prius, et ita concipitur ut prima ratio constituens naturam ...“.

⁹⁹ *Collegii Salmanticensis ... cursus theologicus*, I, editio nova, correcta, Paris/Roma 1870, tract. 3, disp. 4, 403b-431a; etwa 117b-118a: „Dicendum tamen est ... ipsummet intelligere esse constitutivum essentiae, seu naturae divinae“;—dieser Traktat ist von Antonius a Matre Dei (1583-1637) verfaßt worden. Vgl. G. Prouvost, 'Apophatisme et ontologie', *Revue thomiste* 45 (1995) 67-84, hier 80; und vor allem P. Vignaux, 'Pour situer dans l'école une question de maître Eckhart. Interrogations et suggestions sur „être“, „connaître“ et „vouloir“ en Dieu', in: E. zum Brunn u.a. (Hg.), *Maître Eckhart à Paris*, 141-154, hier 141-151.

¹⁰⁰ J. a Sancto Thoma, *Cursus theologicus*, I, disp. 16, art. 2 [1637 erschienen]; ed. Paris/Tourmai/Roma, II, 1934, 336a-348b; etwa 341a: „... formale constitutivum naturae [divinae] est solum intellectualitas in actu puro, quae est ipsum intelligere ...“. Vgl. M. Bastit, 'L'acte propre de Dieu selon Thomas d'Aquin', *Revue thomiste* 50 (1995) 19-30, hier 30; G. Prouvost, 'Apophatisme', 80; P. Vignaux, 'Eckhart', 151-152.

¹⁰¹ R. de Arriaga, *Disputationes theologicae in primam partem D. Thomae tomus duo*, I, Antwerpen 1643, disp. 16, sect. 3. Er bestreitet die These, wonach „intellectionem constituere ratione nostra naturam“ (176b-177b; 176b); die eigene Auffassung formuliert er anschließend; sect. 4, 177b-179b.

¹⁰² *DM* 30.15.14, XXVI, 173b; vgl. *DM* 30.14.18, XXVI, 170a: „... illamet visio non est extra essentiam Dei, sed est veluti ultimum constitutivum essentiale ipsius Dei in tali gradu et perfectione entis ...“.

(1) Was will mit der Rede von einer 'Konstitution' der Wesenheit eigentlich gesagt sein? Als 'Konstituierendes' gilt das, was die Wesenheit von etwas auszeichnet und dieses von anderen Dingen unterscheidet. Aus Aussagen des Suárez läßt sich entnehmen, daß die Wesenheit von dem 'konstituiert' wird, was die Wesenheit zu dieser bestimmten Wesenheit macht.¹⁰³ In diese Richtung weist auch eine Umschreibung Ockhams.¹⁰⁴ Die Aussage, daß Gottes Wesenheit durch Erkennen konstituiert wird, bedeutet mithin, daß das Erkennen die Wesenheit Gottes kennzeichnet. Dabei will Suárez mehr sagen, als daß das Erkennen aufgrund einer realen Identität mit der Wesenheit oder aufgrund der göttlichen Einfachheit zur Wesenheit Gottes gehört.¹⁰⁵ Das Erkennen macht die Gottheit Gottes aus. Aber das gilt insofern nicht ausschließlich vom Erkennen, als Suárez in einer klaren Aussage generell von den göttlichen Attributen behauptet, daß sie zur Wesenheit Gottes gehören, nicht nur sozusagen 'materiell' oder durch Identität (*identice*), sondern als formal die Wesenheit Gottes konstituierend.¹⁰⁶

Suárez' Redeweise enthält zudem einen Vorbehalt, insofern er vom Erkennen behauptet, es sei „gleichsam das letzte Konstituierende“, „gleichsam der spezifische Begriff“ der Wesenheit Gottes, oder es „spezifiziere gleichsam seine Wesenheit“. Ohne Qualifizierung durch das Wort „gleichsam“ behauptet Suárez, daß das Erkennen die Wesenheit Gottes „formal konstituiere“.¹⁰⁷ Dieser Sachverhalt ist wohl so zu interpretieren, daß Suárez zwar die Konstitution der göttlichen Wesenheit durch das

¹⁰³ Suárez schreibt u.a. von der Existenz, daß sie Gott „debet convenire tanquam omnino de essentia, seu essentialiter constituens ipsam Divinitatem“; *De divina substantia* 1.2.5, I, 6b. Von den Glückseligen wird gesagt, sie schauen „in Deo totam illam perfectionem, quae formaliter et essentialiter includitur in esse Dei, ut Deus est, seu quae nostro modo intelligendi constituit ipsum in esse Dei: huiusmodi autem est omnis perfectio simpliciter simplex in ipso formaliter existens, nam ut supra dicebamus, omnis perfectio huiusmodi essentialiter praedicatur de Deo“; *De divina substantia*, 2.22.8, I, 129b; *DM* 30.10.10, XXVI, 139b: „... constitui essentialiter, est constitui simpliciter in esse entis, et ideo intelligi non potest, quod per differentiam, quae non sit perfectio simpliciter, constituatur ens simpliciter infinite perfectum“.

¹⁰⁴ Vgl. 'Konstitution. II Scholastik', *HWPh* IV, 994-997, hier 995. Ockham, *Scriptum in librum primum sententiarum. Ordinatio, distinctiones XIX-XLVIII*, I, d. 26, q. 3; ed. G.I. Etzkorn/F.E. Kelley, St. Bonaventure 1979, 186,25-187,2: „Sed distingo de constitutivo quod dupliciter accipitur. Uno modo pro omni illo quod est de essentia et quidditate alicuius, ita quod ipsum sine illo esse non potest. Alio modo accipitur constitutivum alicuius magis stricte pro illo quod est de essentia alicuius distinguens ipsum ab omni alio“.

¹⁰⁵ *DM* 30.15.14, XXVI, 174a: Einige Theologen „non intelligunt scientiam Dei esse substantiam Dei, nisi per quamdam identitatem, vel realem ... vel etiam formalem veluti ortam ex simplicitate Dei, non ex formali constitutione ipsius ...“.

¹⁰⁶ *DM* 30.16.13, XXVI, 187b.

¹⁰⁷ *DM* 30.14.15; 169a: „Addidi vero, Deum esse intellectualem per essentiam, ut propriam et quasi specificam rationem, quam in eo gradu [sc. des Lebens] habet, complem“; 30.14.18, XXVI, 170a“... veluti ultimum constitutivum essentiale...“; *DM* 30.15.14, XXVI, 173b: „... quasi ultimo constituens illam in ratione talis naturae vel essentiae“; 30.15.15, XXVI, 174b: „Divina vero natura est intellectualis posteriori modo, quia est proprius ejus, scilicet, quia est ipsum intelligere purissimum et abstractissimum. Sic igitur scire Dei formalissime constituit et quasi specificat ejus essentiam“; ...; 30.16.14, XXVI, 188a: „... scientia ... habet formaliter constituere ipsam essentiam Dei in propria et quasi specifica ratione ...“. J. Revis hat die Stellen *DM* 30.14.15, 30.15.14-15 und, deutlich ohne Begeisterung, 30.16.14 zwar referiert (*Suarez repurgatus*, 621, 626 und 648), aber die Redeweise von der Konstitution begegnet nur in der Zusammenfassung von *DM* 30.15.14-15 (626) und wird dort nicht kommentiert.

Erkennen lehrt, aber nicht ohne weiteres davon reden kann, daß etwas Gottes Wesenheit „zuletzt (*ultimo*)“ konstituiere oder sie „spezifiziere (*specificare*)“. Letzteres läßt sich von der Lehre der Einfachheit Gottes her so erklären, daß in Gott in Wirklichkeit kein Früher und Später, kein Genus und Spezies unterschieden werden können. Die Anwendung dieser Bestimmungen („zuletzt konstituieren“, „spezifizieren“) läßt sich vom Traktat *De divina substantia* her so interpretieren, daß, in einer Reihe von immer weiteren Umschreibungen der göttlichen Wesenheit, wenn Gott der „Grad“ der „Lebendigkeit“ zugeschrieben ist, diese Lebendigkeit sich sodann noch weiter als eine vernünftige, erkennende Lebendigkeit andeuten läßt.¹⁰⁸ Die mit dem Wort *quasi* angedeutete Einschränkung gilt jedoch nicht der These selbst, daß das Erkennen die Wesenheit Gottes „konstituiert“.

Avanciert das Erkennen zur ersten Wesensbezeichnung Gottes, wenn die göttliche Wesenheit schlechthin als subsistierendes Erkennen aufzufassen sei? Daß die Bestimmung der göttlichen Wesenheit als aktuelles Erkennen mit anderen Wesensbestimmungen konkurrieren kann, zeigen Texte von Johannes a Sancto Thoma und Johannes Gonzalez ohne jeden Doppelsinn. Ersterer fragt, „ob das die göttliche Natur Konstituierende als das Sein selbst und die durch sich seiende Substanz bestimmt werden muß, *oder aber* als der Sinngehalt und Begriff der Intelligenz“.¹⁰⁹ Letzterer hat eine Liste von sechs konkurrierenden Wesensbestimmungen aufgestellt, in der jeweils die Unendlichkeit (Duns Scotus), das abstrakte Sein selbst (Petrus de Ledesma), das Existieren (Bañez), das intellektuelle Sein (Cajetan), das aktuelle Erkennen (jüngere Thomisten), und die lebende intellektuelle Substanz (Suárez) als *supremus conceptus* des göttlichen Wesens aufgeführt werden.¹¹⁰

Die Behauptung des Gonzalez, nach Suárez konstituiere die lebendige intellektuelle Substanz die Wesenheit Gottes, geht tatsächlich auf das Traktat *De divina substantia* zurück, wo die Umschreibung ferner durch die Bestimmung *per essentiam* qualifiziert wird.¹¹¹ Darin kommt zum Ausdruck, daß Suárez die Bestimmung der Intellektualität und die der Aseitität (*per essentiam*) eng zu verbinden gesucht hat. Beide Bestimmungen sind nicht so sehr konkurrierende Begriffe, sondern ergeben vielmehr zusammen eine Wesensbeschreibung Gottes. Das erhellt auch aus den Ausführungen der *Disputationes metaphysicae*: Die Bestimmung *per essentiam* qualifiziert die der Vernünftigkeit als eine, die nur von Gott und nicht vom Menschen ausgesagt werden kann.¹¹² Umgekehrt

¹⁰⁸ Suárez' dritte Bemerkung unter dem Gesichtspunkt der Frage, „An essentia Dei consistat in solo esse, vel quid proprie Deus sit?“ lautet: „Dico ergo tertio, Deum esse essentialiter viventem ...“ (*De divina substantia* 1.3.11, I, 11a). In einer folgenden Bemerkung präzisiert er: „Dico quarto, Deum essentialiter esse viventem intellectuali vita purissima“ (1.3.13, I, 11b).

¹⁰⁹ J. a Sancto Thoma, *Cursus theologicus*, I, disp. 16, art. 2; 336b: „Nam quidam diverse inter se sentiunt circa constitutum naturae divinae, an debeat constitui per ipsum esse et substantiam a se, an per rationem et conceptum intellectualitatis“; die erste Auffassung wird abgelehnt.

¹¹⁰ J. Gonzalez, *Commentaria*, I, disp. 36, 353a-b.

¹¹¹ Gonzalez verweist (*Commentaria*, 353b) mit Recht auf *De divina substantia* 1.3. Vgl. auch 1.4.9; I, 15b: „... descriptio data a nobis capite praecedenti, Deum esse substantiam viventem intellectualem per essentiam ...“.

¹¹² *DM* 30.15.15, XXVI, 174a: „... necesse est concipi a nobis aliquid in Deo, ratione cuius habet illa praedicata modo essentialiter diverso, et superiori quam omnis creatura. Hic autem modus in hoc solum consistit, quod habet illam vitam intellectualem per essentiam et non per participationem; habere autem

wird die Aseität durch die Vernünftigkeit näher bestimmt. Sowohl die Aseität als auch die Konstitution durch Vernünftigkeit gehören zur Wesens-umschreibung Gottes. Dabei stellt das Erkennen den für Suárez grundlegenden Rang der Umschreibung Gottes als *ens a se* (und äquivalenter Umschreibungen) nicht in Frage, denn das Erkennen wird von Suárez als Erkennen *per essentiam* qualifiziert, also als Erkennen durch ein *ens a se*. Daß die Gotteslehre im Rahmen der Lehre vom Seienden als realen Seienden erörtert wird, zeigt übrigens, daß Suárez das Erkennen nicht, wie Eckhart, als Alternative für das Sein betrachtet hat.

(2) Muß aber nicht auch der göttliche *Wille*, als eine mit der Erkenntnis eng verbundene Eigenschaft des göttlichen Lebens, für das göttliche Wesen konstitutiv heißen? In der Tat ist die vernünftige Natur Gottes nach Suárez genauso wesentlich substantielles Begreifen wie substantielles Wollen. Das göttliche Erkennen sei gleichsam das letzte Konstituierende der göttlichen Natur, und dieses Erkennen durch die Wesenheit sei solcherart, daß es nicht nur Erkennen, sondern auch Wollen sei.¹¹³ Zwischen dem wesentlichen Erkennen und Wollen Gottes gebe es daher keinen realen Unterschied, obwohl nach unserer Weise des Erkennens (*secundum nostrum modum concipiendi*) ein Unterschied (*aliquale discrimen*) zwischen beiden anzunehmen ist. Diese Differenz bestehe darin, daß die göttliche Natur ohne Erkennen nicht als im eigenen Grad der Lebendigkeit und in wesentlicher Vollkommenheit konstituiert gedacht werden könne, weil eben das Erkennen sie konstituiere. Das Wollen hingegen konstituiere nicht in dieser Weise die göttliche Wesenheit, denn es setze eine bereits konstituierte Natur voraus und folge dem Erkennen. Das Erkennen konstituiert also nach Suárez von sich aus und durch seine höchste Vollkommenheit formal die Wesenheit Gottes. Das Wollen hingegen *gehört* nur zur göttlichen Wesenheit, sei es wegen seiner eigenen Vollkommenheit, sei es wegen seiner Zugehörigkeit zum Erkennen.¹¹⁴

Zusammenfassend ist festzuhalten, daß Suárez von den Attributen generell sagen kann, sie konstituieren die Wesenheit Gottes. Er hat das Erkennen von anderen Attributen Gottes insofern abgehoben, als er dessen konstituierende Bedeutung nachdrücklich thematisiert (DM 30.15.14-15) und diese als eine gleichsam ultime und spezifizierende Konstitution beschrieben hat. Das aktuelle Erkennen ist dabei keine Alternative zu der für Suárez grundlegenden Aseität, sondern vielmehr eine nähere Bestimmung. Auch das Wollen konstituiert ihm zufolge die Wesenheit Gottes, aber—unserer Erkenntnisweise gemäß—in abgeleiteter, dem Erkennen folgender, Weise.

(3) Worin unterscheidet sich die Wesensbestimmung Gottes als subsistierendes Erkennen von der des Menschen? Werden doch nach Suárez die Prädikate 'lebendig' und 'intellektuell' auch „wesentlich (*essentialiter*) von den Geschöpfen ausgesagt, gemäß einem gemeinsamen und analogen Begriff“, und daher „viel mehr noch von

per essentiam, non est aliud quam habere ipsam intellectualem per modum puri et ultimi actus absque ulla effectione, vel causalitate. At hoc non est aliud quam quod divina essentia sit intellectualis ... ut ipsamet intellectio subsistens ...“; 30.14.15, XXVI, 169a.

¹¹³ DM 30.16.13, XXVI, 187a-188a.

¹¹⁴ DM 30.16.14, XXVI, 188a.

Gott ausgesagt".¹¹⁵ Nach Suárez hat Gott diese Prädikate in einer wesentlich anderen und höheren Art und Weise (*modo essentialiter diverso, et superiori*) als die Geschöpfe.¹¹⁶ Dieser höhere Modus bestehe jedoch nur darin (*in hoc solum consistit*), so Suárez, daß Gott sein intellektuelles Leben durch seine Wesenheit (*per essentiam*) besitzt und nicht durch Partizipation (*per participationem*).¹¹⁷ Das göttliche Wesen sei daher als reiner und letzter Akt, als das subsistierende Erkennen (*ut ipsamet intellectio subsistens*) selbst, und nicht als ein intellektuelles Prinzip, intellektuell. Daraus folge, daß die aktuelle Erkenntnis *per essentiam* das gleichsam letzte die göttliche Wesenheit Konstituierende sei.¹¹⁸ Die geschaffene Natur ist durch ein innerliches Gerichtetsein auf das Erkennen, Gott aber als das Erkennen selbst, intellektuell.¹¹⁹

Daß Suárez hier *nur diesen einen* wesentlichen Unterschied zwischen Gott und Mensch erwähnt, sollte nicht so mißverstanden werden, als ob es überhaupt nur diesen Unterschied zwischen göttlichem und menschlichem Erkennen gäbe. Der Kontext überzeugt vom Gegenteil.¹²⁰ Es geht an dieser Stelle jedoch nur um die *Beziehung zwischen Wesenheit und Erkenntnis* bei Gott und den Geschöpfen. Darüber behauptet Suárez, sowohl bei Gott als bei den vernünftigen Geschöpfen gehöre das Erkennen zur Wesenheit, aber in verschiedener Weise: Das jedes vernünftige Geschöpf Konstituierende oder gleichsam Spezifizierende ist nur ein *Gerichtetsein* auf Erkennen, wogegen die Natur Gottes sein Erkennen selbst *ist*. Suárez behauptet somit einen wesentlichen Unterschied in der Struktur des Erkennens bei Gott und den Geschöpfen, und wird insofern vom Vorwurf nicht getroffen, seine Bestimmungen seien uneingeschränkt anthropomorph.¹²¹ Immerhin hat Suárez die Übereinstimmung zwischen Gottes und des Menschen Vernunft und Willen sehr betont.¹²² Aber das bezieht sich nicht auf die Konstitution der göttlichen Wesenheit als solche und soll darum nicht hier erörtert werden.

(4) Wohl soll der Frage nachgegangen werden, ob die These, die Wesenheit Gottes werde durch das Erkennen konstituiert, nicht der gleichfalls suaresischen Auffassung

¹¹⁵ DM 30.15.15, XXVI, 174a: „Nam de creaturis essentialiter dicuntur [haec praedicata, *vivens et intellectuale*] secundum communem et analogam rationem; ergo multo magis de Deo dicuntur ...“.

¹¹⁶ DM 30.15.15, XXVI, 174a.

¹¹⁷ DM 30.15.15., XXVI, 174a; vgl. 30.14.15, XXVI, 169a: „Nam cum in eo [sc. in gradu intellectuale] aliquo modo conveniat cum intelligentiis creatis, necesse est concipere in Deo proprium et peculiarem modum habendi hunc gradum, in quo reliqua omnia intellectualitya superet; hic autem modus non alius est nisi ille qui explicatur per illam particulam, *per essentiam*“.

¹¹⁸ DM 30.15.15, XXVI, 174a.

¹¹⁹ DM 30.15.15, XXVI, 174a-b.

¹²⁰ DM 30.15.4-40, XXVI, 171a-182b.

¹²¹ Vgl. etwa noch die Aussage, Gott sei ferner von einem geistigen Geschöpf (*creatura spiritalis*) entfernt, als ein geistiges von einem materiellen Geschöpf; DM 30.12.7, XXVI, 160b.

¹²² Die positiven Attribute des göttlichen Lebens (Erkenntnis, Wille und Macht) bezeichnen eine „gleichsam geradlinige“ Übereinstimmung zwischen Gott und Geschöpf, allerdings nur „bis zu einem letzten Grad und gleichwie einem Unterschied (*quasi differentiam*)“, in dem er von den anderen Dingen unterschieden ist“ (DM 30.14.1, XXVI, 165b). Von der *scientia* gibt Suárez eine sowohl auf Gott als auf die Geschöpfe anwendbare, also faktisch univoke Umschreibung: sie sei „die klare, deutliche und vollkommene Erkenntnis (*cognitio seu perceptio*) der Wahrheit“, oder „die deutliche und klare Erkenntnis jeder Wahrheit“ (*aperta et clara intelligentia cujuscunque veritatis*) (DM 30.15.2, XXVI, 170b-171a); vgl. *De divina substantia* 3.1.1; I, 194b-195a.

widerstreitet, die Wesenheit Gottes könne nicht erkannt werden, wie sie in sich selbst sei. Suárez zufolge kann kein einziges Geschöpf Gott 'wesentlich' (*quidditative*) erkennen, d.h. mit einer Erkenntnis, die mittels eines eigentlichen und positiven Begriffs alle wesentlichen Prädikate eines Dinges erkennt, „bis hin zur letzten Differenz“.¹²³ Der Grund, warum der Mensch Gott nicht 'wesentlich' aus den Wirkungen erkennen kann, sei, daß keine einzige Wirkung Gottes ihm adäquat ist. Darum könne keine Wirkung die gleichsam eigene Differenz oder das letzte Konstituierende Gottes, wie er in sich ist, manifestieren.¹²⁴ Dem scheint jedoch die suaresische Aussage entgegen zu stehen, das aktuelle Erkennen durch die Wesenheit sei gleichsam das letzte Konstituierende der göttlichen Natur.¹²⁵ Die Frage wird mithin dringend, ob das *ultimum essentiale constitutivum* der göttlichen Natur nun eigentlich erkennbar ist oder nicht.

Die Spannung zwischen der Leugnung der Möglichkeit einer quidditativen Gotteserkenntnis einerseits und der Angabe eines die Wesenheit Gottes gleichsam letztlich Konstituierenden andererseits ist wohl unaufhebbar. Es mag sein, daß die an sich positive Bestimmung des Erkennens als das *quasi ultimum constitutivum* durch den Vermerk *per essentiam* negativ (als 'nicht durch Anderes') qualifiziert wird. Es mag auch sein, daß durch die Angabe des Erkennens als gleichsam letztlich Konstituierenden der göttlichen Wesenheit nicht *alle* Wesenseigenschaften Gottes erkannt werden. Dennoch—obwohl diese Umstände eine *nicht*-quidditative Erkenntnis indizieren—hätte aus der Leugnung einer quidditativen Erkenntnis und aus der Einsicht, daß keine Wirkung die gleichsam letzte Konstituierende Gottes manifestieren kann, die Folgerung gezogen werden müssen, daß sich das Erkennen nicht als gleichsam letztes Konstituierendes der göttlichen Wesenheit angeben läßt. Die verhältnismäßige Ausführlichkeit, mit der im Hinblick auf das Erkennen von der Konstitution der Wesenheit Gottes die Rede ist, sowie die diesbezügliche Vorordnung des Erkennens vor dem Willen, könnten den Eindruck machen, es werde dem Erkennen ein Sonderstatus unter den göttlichen Eigenschaften eingeräumt. Das würde jedoch nicht nur mit Suárez' allgemeiner Aussage, daß die Attribute die Wesenheit Gottes konstituieren nicht übereinstimmen, sondern es ließe sich auch mit der These von der Unmöglichkeit quidditativer Gotteserkenntnis nicht vereinbaren: Wenn es unmöglich ist, alle Eigenschaften Gottes in positiver Weise zu erkennen, ist es

¹²³ DM 30.12.5, XXVI, 160a: „Unde ipse [i.e. Cajetan], ad tollendam vocis aequivocationem, distinguit, aliud esse cognoscere quidditatem rei, aliud cognoscere rem quidditative, ut primum horum solum significet cognoscere quodcunque praedicatum essentiale; secundum autem sit cognoscere totam rei essentiam, usque ad ultimum gradum seu differentiam“. 30.12.7; 160b: „Dicendum vero ulterius est, non solum hominem in hac vita, verum neque ullam creaturam posse cognoscere Deum quidditative ex effectibus ejus et naturali virtute“.

¹²⁴ DM 30.12.7, XXVI, 160b: „Ratio autem conclusionis est supra tacta, quia nullus effectus Dei ita adaequatur illi, ut propriam ejus similitudinem referat, et ideo manifestare non potest propriam quasi differentiam, seu ultimum constitutivum Dei prout in se est“.

¹²⁵ DM 30.15.15, XXVI, 174a: „... actualis scientia per essentiam est veluti ultimum essentiale constitutivum divinae naturae“.

ebenfalls unmöglich, auszumachen, welche von ihnen eher als die anderen als eine die Wesenheit Gottes gleichsam letztlich konstituierende gelten muß.¹²⁶

4. Sind die Possibilia und ewigen Wahrheiten von Gott unabhängig?

4.1 Einleitung

In seiner Schrift gegen die cartesianische Theologie hat Melchior Leydekker 1677 konstatiert: „Die Jesuiten suchen gewöhnlich die Wurzel der Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Dinge außer Gott in der Wesenheit eines Dinges, das möglich genannt wird, wenn es existieren könnte, ohne zwei widersprüchliche Prädikate einzuschließen. Erstaunlich ist es nicht. Denn sie suchen das Fundament des hypothetischen zukünftigen Daseins nicht in Gott, sondern im Ding selbst. Gegen diese disputieren alle reformierten Scholastiker ...“.¹²⁷ Hier geht es um die Frage nach dem Grund der Möglichkeit und Erkennbarkeit der Dinge. Diese liegt entweder in Gott, oder in den Dingen selbst. Dieselbe Alternative gilt hinsichtlich der notwendigen Verbindung zwischen Subjekt und Prädikat in den sogenannten ewigen Wahrheiten (darunter Wahrheiten über Wesenheiten, wie die, daß der Mensch ein vernünftiges Lebewesen ist): Sind diese Wahrheiten deshalb wahr, weil Gott sie erkennt, oder erkennt Gott sie umgekehrt, weil sie in sich selbst wahr sind?

Die Auffassung, wonach die Möglichkeit der Dinge in ihnen selbst—also, wie Leydekker sagt, *extra Deum*—gründet, hat Descartes entschieden abgelehnt: Die ewigen Wahrheiten sind ihm zufolge nur wahr und möglich, weil Gott sie als wahr und möglich erkennt, nicht aber erkennt Gott sie als wahr und möglich, weil sie unabhängig von ihm wahr sind.¹²⁸ Daß Descartes nicht zuletzt der suaresischen Position widerspricht, wird inzwischen allgemein angenommen.¹²⁹ Offenbar hat aber auch der Anticartesianismus eines Leydekker wenig Sympathie für die ‘jesuitische’ Auffassung. Es ergeben sich mindestens zwei Fragen.

Erstens: Lehrt Suárez eine gewisse Unabhängigkeit der Wesenheiten von Gott? Weil die suaresische Lehre von den Possibilia und von den ewigen Wahrheiten schon

¹²⁶ Augenscheinlich haben weder der durchaus Suárez-treue Philosoph G. Jacchaeus, noch der Suárez kritischer rezipierende F. Burgersdijk in ihrer Erörterung der Erkenntnis und des Willens Gottes irgendeinen Verweis auf ‘konstituierende’ Bedeutung aufgenommen. Jacchaeus, *Institutiones*, 185-192; Burgersdijk, *Institutiones*, 276-296.

¹²⁷ M. Leydekker, *Fax veritatis*, 243: „Radicem possibilitatis rerum vel impossibilitas solent Jesuitae quaerere extra Deum, in essentia rei, quae dicitur possibilis, casu quo existeret duo praedicata contradictoria non includente: quid mirum? Cum fututionis ipsius hypotheticae fundamentum quaerant non in Deo, sed in re ipsa. Contra hosce disputant omnes Reformati Scholastici, vide inter eos praecipue Rhetor. de divina Providentia, p. 538“. Leydekker verweist auf die scharfsinnigen ‘Disquisitiones metaphysicae, quae nonnihil lucis fortassis adferre possunt Doctrinae de Providentia’, mit denen der Schottische Theologe Samuel Rutherford (1600-1661) seine *Disputatio scholastica de divina providentia* (Edinburgh 1650, 531-620) beschließt.

¹²⁸ Descartes, *An Mersenne*, 6. Mai 1630; AT I, 149, 21-24.

¹²⁹ Vgl. vor allem P. Garin, *Thèses cartésiennes et thèses thomistes*, Paris [1932], 122-139; T.J. Cronin, ‘Eternal Truths in the Thought of Descartes and of His Adversary’, *Journal of the History of Ideas* 21 (1960) 553-559; J.-L. Marion, *Théologie blanche*.

mehrfach untersucht worden ist, kann die Frage hier ausdrücklich auf diesen theologischen Gesichtspunkt beschränkt werden.¹³⁰ Sie ist daher in erster Linie im Hinblick auf Gottes Erkenntnis, Willen und Macht zu beantworten. Es sind die positiven Eigenschaften Gottes, Erkenntnis, Wille und Macht, welche in erster Linie auf die Possibilien und ewigen Wahrheiten bezogen sind. Im folgenden ist die Frage nach der eventuellen Unabhängigkeit der Possibilien und ewigen Wahrheiten von Gott jeweils im Hinblick auf eine dieser Eigenschaften zu beantworten.¹³¹

Zweitens: Stimmt die Feststellung Leydekkers, daß alle reformierten Scholastiker eine Suche *extra Deum* der Wurzel der Möglichkeit und Unmöglichkeit der Dinge abgelehnt haben? Auch wenn sie nur zum Teil richtig ist, ist 1630 die Kritik Descartes' an Suárez keineswegs singular gewesen.

4.2 Possibilien, ewige Wahrheiten und das göttliche Wissen

Zwei Argumente, die Suárez in den *Disputationes metaphysicae* gibt für die Annahme, daß Gott die möglichen Seienden erkennt, zeigen die Spannung in seiner Konzeption.¹³² Dem ersten Argument (*a priori*) zufolge sind die möglichen Seienden als (wenigstens *mögliche*) Seienden intelligibel und darum erkennbar für Gott, der unendlich erkennend ist.¹³³ In diesem Argument wird der Abhängigkeit der möglichen

¹³⁰ Vgl. M. Rast, 'Die Possibilienlehre des Franz Suarez', *Scholastik* 10 (1935) 340-368; T.J. Cronin, *Objective Being in Descartes and in Suarez*, Roma 1966, 41-56; J.P. Doyle, 'Suarez on the Reality of the Possibles', *The Modern Schoolman* 45 (1967-68) 29-48; H. Seigfried, *Wahrheit und Metaphysik bei Suarez*, Bonn 1967, 65-80; N.J. Wells, 'Suarez on the Eternal Truths', *The Modern Schoolman* 58 (1980-1981) 73-104, 159-174; J.-L. Marion, *Théologie blanche*, 27-69 (vgl. ders., *Questions cartésiennes II. Sur l'ego et sur Dieu*, Paris 1996, 225-227); L. Alanen/S. Knuuttila, 'The Foundations of Modality and Conceivability in Descartes and His Predecessors', in: S. Knuuttila (Hg.), *Modern Modalities. Studies of the History of Modal Theories From Medieval Nominalism to Logical Positivism*, Dordrecht 1988, 1-69, hier 3-11; J.-F. Courtine, *Suarez*, 293-321; L. Honnefelder, *Scientia transcendens*, 255-272; N.J. Wells, 'Javelli and Suárez on the Eternal Truths', *The Modern Schoolman* 72 (1994) 13-35. Vgl. die Einführung zur Übersetzung von DM 31 von N.J. Wells, *Francis Suárez, On the Essence of Finite Being As Such, On the Existence of That Essence and Their Distinction*, Milwaukee 1983, 17-27; ferner U.G. Leinsle, *Das Ding und die Methode*, I, Augsburg 1985, 132-134; und vor allem H. Schöndorf, *Das Sein: Begriff, Möglichkeit oder Wirklichkeit? Untersuchungen zum Seinsverständnis von Francisco Suárez*, unveröffentlichte Habilitationsschrift der Hochschule für Philosophie/Philosophischen Fakultät S.J., München 1994, 157-300, der (ebd. 182-225) auch eine Übersicht der Literatur zur suaresischen Possibilienlehre bietet (Herrn Dr. Schöndorf S.J. danke ich auch an dieser Stelle für die mir freundlicherweise geschickte Kopie seiner Habilitationsschrift).

¹³¹ Dieser Methode ist auch H. Schöndorf in einem Kapitel „Gott und die Possibilien“ gefolgt, allerdings nur im Hinblick auf die Possibilien; *Das Sein*, 243-257. Auf die Frage nach dem von Leydekker (ähnlich auch S. Rutherford, *Disputatio scholastica de divina providentia*, 545) angewiesenen Zusammenhang zwischen der Possibilienlehre und der Theorie vom göttlichen Vorherwissen des zukünftigen Kontingenten ist hier nicht näher einzugehen. Deutlich ist aber, daß das göttliche Wissen, wenn es die *futurito* oder aktuelle Wahrheit des zukünftigen Kontingenten voraussetzt, gegenüber diesem Kontingenten eine ähnliche 'Passivität' hat, wie das Wissen der Possibilien gegenüber den Possibilien. Dasselbe gilt im Wesentlichen auch vom konditionalen göttlichen Wissen des zukünftigen Kontingenten. Vgl. W.L. Craig, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*, Leiden 1988, 207-233.

¹³² Vgl. zum Verhältnis zwischen der göttlichen Erkenntnis und den Possibilien auch V. Sanz, *La teoría de la posibilidad en Francisco Suárez*, Pamplona 1989, 185-198.

¹³³ DM 30.15.22, XXVI, 176b.

Dinge von Gott nicht gedacht. Das geschieht im zweiten Argument *a priori*, wonach Gott seine eigene Wesenheit und Macht begreift und daher notwendig alles erkennt was in ihr eminent enthalten ist.¹³⁴ Diese Doppelheit der suaresischen Possibilenlehre korrespondiert in auffallender Weise mit der seiner Analogielehre: Die Possibilen werden von Gott in ihrem Eigensein erkannt (hier wird ihrer Abhängigkeit von Gott nicht gedacht; ähnlich der These von der inneren, nicht als von Gott abhängig gedachten, Seiendheit der Seienden), aber auch als in Gottes Wesenheit enthalten erkannt (also Abhängigkeit von Gott; ähnlich der analogen Attribution).¹³⁵ Diese Ambivalenz der suaresischen Auffassung von der göttlichen Erkenntnis der Possibilen kommt darin zum Ausdruck, daß die Erkenntnis der Possibilen einerseits auf die Erkenntnis Gottes von sich selbst, andererseits aber auf die innere Nichtrepugnanz zum Sein der möglichen Seienden oder auf die Identität der ewigen Wahrheiten in ihnen selbst zurückgeführt wird.

(a) Er behält zunächst die traditionelle These bei, daß Gott die Possibilen „in sich selbst“ erkennt. Gott weiß, indem er seine eigene Allmacht und seine eigene Wesenheit begreift, die in eminenter Weise alle Dinge in sich enthält, auch, welche Dinge möglich sind.¹³⁶ Dementsprechend, daß das Wissen hier die Macht voraussetzt, hat Suárez konsequent bestritten, daß Gottes Allmacht aus seiner Allwissendheit abzuleiten ist.¹³⁷ In Übereinstimmung mit dieser Erkenntnis der Possibilen in der göttlichen Macht behauptet er, daß Gott die Possibilen nur als sekundäre Objekte erkennt, und leugnet er ein transzendentes Gerichtetsein Gottes auf diese Possibilen, die im Gegenteil von Gott und seiner Allmacht abhängig sind.¹³⁸

(b) Suárez hat jedoch zugleich eine Selbständigkeit der Possibilen und ewigen Wahrheiten gegenüber dem göttlichen Erkennen gelehrt, die mit ihrem Erkenntwerden in der Wesenheit Gottes nicht zu vereinigen ist. Gott erkennt ihm zufolge die möglichen Dinge nicht nur nach dem Sein, das sie in Gott haben, sondern auch in ihrem Eigensein (*secundum proprium et formale esse quod in seipsis habere possunt*).¹³⁹ Sonst würde Gott nicht diese Geschöpfe, sondern nur seine eigene Wesenheit erkennen.¹⁴⁰ Auch die ewigen Wahrheiten sind nicht nur wahr insofern sie im

¹³⁴ DM 30.15.22, XXVI, 176b. Das dritte Argument, *a posteriori*, braucht keine besondere Erwähnung.

¹³⁵ J.-L. Marion spricht zu Recht von „deux thèses en fait antagonistes“; *Théologie blanche*, 57 Anm. 17.

¹³⁶ DM 30.15.22, XXVI, 176b-177a; 8.5.6, XXV, 294b; 25.1.34, XXV, 908b; 25.2.11, XXV, 914a-b; 25.2.17, XXV, 916a; vgl. *De divina substantia* 3.2.2-13; I, 196b-200a; etwa 3.2.11; I, 199a: „... quia Deus est omnipotens, ideo scit omnia possibilia ...“.

¹³⁷ DM 30.17.46, XXVI, 221b; *De divina substantia* 2.25.27; I, 153b-154a; 3.2.10-11; I, 198b-199a. Es gibt also keinen Grund, mit J.-F. Courtine die Formulierung der Gegenposition in 3.2.9 (I, 198b) für die eigene Position des Suárez zu halten; vgl. *Suarez*, 311-312.

¹³⁸ DM 30.15.24-26, XXVI, 177a-178a; *De divina substantia* 3.2.2; I, 196b; *De Trinitate* 9.6.18; I, 739a: „... creaturae ut possibles ... pendent ... a Deo ut sic, et ab omnipotentia ejus ...“.

¹³⁹ DM 30.15.23-27, XXVI, 177a-178b; vgl. 30.9.52, XXVI, 132b („... licet dicatur Deus videre res in se tanquam in causa vel ratione cognoscendi, tamen intuitus Dei ultime fertur ad res prout sunt in seipsis ...“); *De divina substantia* 3.2.1; I, 196b; vgl. zur Unterscheidung auch 2.25.1; I, 144b; 2.25.11; I, 148a.

¹⁴⁰ DM 30.15.23, XXVI, 177a, wo noch zwei Argumente folgen. Nur dieses erste Argument kehrt im Traktat *De divina substantia* zurück; 3.2.1; I, 196b.

göttlichen Intellekt sind, sondern auch in ihnen selbst.¹⁴¹ Diese These ist keineswegs eine harmlose Wiederholung thomanischer Aussagen. Nach Thomas von Aquin erkennt Gott die anderen Dinge nur *in se ipso*, aber indem Gott in sich selbst alle Vollkommenheiten erkennt, an denen die Geschöpfe in je unterschiedlicher Weise partizipieren können, erkennt er diese auch in ihrer eigenen Natur.¹⁴² Aber bei Thomas bleibt die Erkenntnis der besonderen Naturen der Dinge von der Erkenntnis der vollkommenen Wesenheit Gottes abhängig, in der sie „präexistieren“.¹⁴³ Wenn Suárez hingegen von einem „eigenen und formalen Sein, das sie in sich selbst haben können“ spricht, kommt es ihm darüber hinaus auf die Unterschiedenheit der Possibilen von Gott an. Die Possibilen werden, wie er an anderer Stelle ohne Zurückhaltung behauptet, vom göttlichen Wort „als *wesentlich von Gott unterschieden*, und in diesem Sinne in ihnen selbst“ repräsentiert.¹⁴⁴ Ähnlich hatte schon Duns Scotus gelehrt, daß die logischen Möglichkeiten in sich selbst, unabhängig von Gottes Intellekt, möglich sind (Ockham hat dagegen die Priorität des Möglichen vor der Erkenntnis Gottes geleugnet und statt dessen eine strikte Korrelation zwischen dem Möglichen und der Macht Gottes gelehrt: Möglich ist, was Gott tun kann).¹⁴⁵

Andere Aussagen bestätigen, daß diese Unterschiedenheit der Possibilen und auch der ewigen Wahrheiten von Gott als eine Selbständigkeit gegenüber Gott aufzufassen ist. Ohne Rücksicht auf Gott lassen sich das Possibile (eine „in sich reale und zum Existieren geeignete Natur“) und die ewige Wahrheit (eine notwendige Identität der

¹⁴¹ DM 31.12.40, XXVI, 295a.

¹⁴² Gott erkennt die anderen Dinge nur *in se ipso*, „... alia autem a se videt [Deus] non in ipsis, sed in se ipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso“ (S. Theol. I, q. 14, art. 5), aber mit einer *propria cognitio*: „Sic igitur dicendum est quod Deus non solum cognoscit res esse in se ipso; sed per id quod in se ipso continet res, cognoscit eas in propria natura, et tanto perfectius, quanto perfectus est unumquodque in ipso (S. Theol. I, q. 14, art. 6 ad 1; vgl. q. 20, art. 2 ad 1).

¹⁴³ Vgl. über Thomas von Aquin: J.F. Wippel, 'The Reality of Nonexisting Possibles According to Thomas Aquinas, Henry of Ghent, and Godfrey of Fontaines', *Review of Metaphysics* 33 (1981) 729-758; 730-740: die Possibilen gründen, wie der Satz vom Widerspruch selber, ontologisch in der göttlichen Wesenheit; ferner A. Maurer, 'St. Thomas and Eternal Truths', *Mediaeval Studies* 32 (1970) 91-107 und J.-L. Marion, *Théologie blanche*, 32-42: die ewigen Wahrheiten gründen in den Ideen (*exemplaria*) Gottes, die mit seiner Wesenheit identisch sind.

¹⁴⁴ *De Trinitate* 11.2.10; I, 779a: „Quia per scientiam revera repraesentantur creaturae secundum suas proprias essentias et naturas, quatenus concipiuntur distinctae essentialiter ab essentia creatoris et ut sic, terminant objective ipsam scientiam simplicis intelligentiae Dei, et ex tali scientia ut sic terminata intelligitur procedere Verbum divinum, quod etiam necessario repraesentat omnes creaturas possibles, etiam ut distinctas essentialiter a Deo, et in hoc sensu in se ipsis“. *De divina substantia* 2.26.10; I, 161a: „... licet creaturae possibles secundum illud esse, quod in DEO habent, non distinguantur a DEO: tamen secundum proprias essentias, seu naturas possibles revera sunt distinctae a Deo ...“.

¹⁴⁵ Vgl. S. Knuuttila, 'Duns Scotus and the Foundations of Logical Modalities', in: L. Honnefelder/R. Wood/M. Dreyer (Hg.), *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*, Leiden 1996, 127-143; L. Alanen, 'Descartes, Duns Scotus and Ockham on Omnipotence and Possibility', *Franciscan Studies* 45 (1985) 157-188, hier 176-179; O. Boulnois, 'Introduction. Ce que Dieu ne peut pas', in: ders., *La puissance et son ombre. De Pierre Lombard à Luther*, Paris 1994, 11-68, hier 43: Duns Scotus lehre „... une irrévocable antériorité du possible et donc de l'impossible sur l'intellect divin“. Vgl. über Ockham: Boulnois, 'Introduction', 43-44; A. de Muralt, 'La toute-puissance divine, le possible et la non-contradiction. Le principe de l'intelligibilité chez Occam', *Revue philosophique de Louvain* 84 (1986) 345-361, hier 348-353, sowie ebd. 350 und 353 über diese Auslegung der Allmacht Gottes als einen Kreis.

Prädikate in Wesensaussagen) definieren. Ein *Possibile* hat *in sich selbst* eine Nichtrepugnanz (*non repugnantia*) oder ein Geeignetsein (*aptitudo*) zum Existieren. Genauso rührt die Notwendigkeit der *ewigen Wahrheiten* vom Objekt selbst (*ex objecto ipso*) her.¹⁴⁶ Indem so eine Abhängigkeit der Possibilen und ewigen Wahrheiten von Gott faktisch ausgeschlossen wird, bleibt für das göttliche Wissen nur noch ein passives oder rezeptives Verhältnis zu ihnen möglich: es *stelle fest*, welche Possibilen und Wahrheiten in ihnen selbst möglich oder wahr sind, bringe also keine Möglichkeit oder Wahrheit hervor, sondern setze diese voraus.¹⁴⁷ Gott erkenne die Dinge so wie sie sind, weil sie so (oder wahr oder erkennbar) sind; nicht seien sie so, weil Gott sie so erkennt.¹⁴⁸ Ihre Möglichkeit und ewige Wahrheit verdanken die Possibilen und die Wesensaussagen also nicht ihren göttlichen Urbildern (*exemplar* oder *idea*).¹⁴⁹

Suárez bestreitet ein ausschließliches Erkenntnis der Possibilen in der göttlichen Wesenheit und ein ausschließliches Wahrsein der Wesensaussagen im göttlichen Intellekt. Entscheidend sind aber nicht so sehr die von ihm dazu vorgebrachten Argumente. Denn diese werden ihrerseits bedingt durch die vorgängige Annahme, daß die Possibilen in ihnen selbst eine Nichtrepugnanz oder *aptitudo* zum Existieren besitzen und daß die Wesensaussagen eine notwendige Identität haben. Nur wenn die *Possibilen* in sich (also *extra Deum*) möglich sind, kann argumentiert werden, daß Gott deshalb die Possibilen nicht nur nach dem Sein erkennen kann, das sie in ihm haben, weil sonst nicht sie, sondern bloß die göttliche Wesenheit erkannt wäre. Nur wenn die *ewigen Wahrheiten* unabhängig von Gott (*extra Deum*) wahr sind, ist zu verstehen, daß Suárez gegen Thomas von Aquin einbringt, dieser könne den Unterschied zwischen notwendigen und kontingenten Wahrheiten nicht einsichtig machen.

¹⁴⁶ Der Ausdruck findet sich in DM 31.12.46, XXVI, 298a.

¹⁴⁷ DM 31.12.40, XXVI, 295a: „... intellectus autem speculativus supponit veritatem sui objecti, non facit ...“; vgl. 8.5.5, XXV, 294a: „... etiam illius scientiae veritatem consistere in conformitate ad illa objecta ... mera intuitio et quasi speculatio ...“; De Trinitate 9.6.16; I, 739a: „... illa scientia Dei necessario repraesentat, quicquid est repraesentabile, sed creaturae possibles supponuntur naturaliter repraesentabiles per scientiam, ergo necessario repraesentantur per illam scientiam“.

¹⁴⁸ DM 1.4.21, XXV, 32b: „... homo, verbi gratia, non ideo est animal rationale, quia Deus talem illum cognoscit, seu quia in exemplari divino talis repraesentatur, sed potius ideo talis cognoscitur, quia ex se postulat talem essentiam“; 1.4.22, XXV, 33a: „... nec repugnat sub diversis rationibus utrumque verum esse, scilicet, et Deum cognoscere hominem esse talis essentiae, quia revera talis est, et hominem habere talem essentiam, quia in Deo talem habet ideam“; 8.5.5, XXV, 294a: „... non ideo res est talis essentiae, quia talis a Deo cognoscitur, sed e converso ideo talis cognoscitur, quia talis essentiae est, neque aliter poterat vere cognosci“; 8.7.13, XXV, 299b: „... creaturae consideratae tantum secundum esse essentiae, non habent veritatem essentiae ex conformitate ad divinam mentem, seu ideam; non enim homo est talis essentiae quia talis cognoscitur a Deo, sed potius ideo talis essentiae cognoscitur quia talis est essentialiter“; 31.6.17, XXVI, 247b: „Rursus essentiae creaturarum non ideo tales sunt, aut talem habent connexionem praedicatorum essentialium, quia respiciunt tales rationes vel exempla divina, sed potius ideo Deus cognoscit unamquamque rem possibilem in tali essentia et natura, quia talis est cognoscibilis et factibilis, et non alias ...“; 31.12.40, XXVI, 295a: „... neque illae enuntiationes sunt verae quia cognoscuntur a Deo, sed potius ideo cognoscuntur, quia verae sunt, alioqui nulla reddi posset ratio, cur Deus necessario cognosceret illas esse veras ...“.

¹⁴⁹ DM 31.12.46, XXVI, 298a: „... necessitas hujus veritatis, et prima radix ac origo talis connexionis, non videtur posse referri in divinum exemplar. Nam ipsummet divinum exemplar habuit hanc necessitatem repraesentandi hominem animal rationale, nec potuit illum alterius essentiae repraesentare... ergo ex objecto ipso et non ex exemplari divino provenit haec necessitas ...“; 1.4.21, XXV, 32b; 31.6.17, XXVI, 247b.

Thomas hat nämlich behauptet, die Wesensaussagen haben ihre Wahrheit nur im göttlichen Intellekt und nicht in ihnen selbst, was nach Suárez von den kontingenten Wahrheiten gesagt werden könnte.¹⁵⁰ Auch diese Kritik lebt von der grundlegenden Voraussetzung, daß die ewigen Wahrheiten eine eigene, von Gott unterschiedene Notwendigkeit haben. Im unmöglichen hypothetischen Fall, daß der göttliche Intellekt die Dinge nicht erkennen würde, so würde doch nach Suárez die Wahrheit in den Dingen bleiben: auch dann bliebe beispielsweise die Zusammensetzung aus Leib und Seele ein Mensch.¹⁵¹

4.3 Possibilien, ewige Wahrheiten und der göttliche Wille

Die Possibilien und ewigen Wahrheiten entziehen sich nach Suárez der Zuständigkeit des freien Willens Gottes. Einen freien Entschluß des göttlichen Willens kann es nur geben im Hinblick auf Objekte, die ohne diesen Entschluß nicht wären. Die Possibilien sind aber schon vor jeglichem Willensakt Gottes möglich. Ein freier Willensakt kann ihnen nichts verleihen, worauf sie nicht schon von sich aus (*ex se*) notwendig gerichtet sind.¹⁵² Die Notwendigkeit der ewigen Wahrheiten macht auch sie vom freien Willensentschluß Gottes unabhängig.¹⁵³

Suárez nimmt einen Unterschied zwischen der *scientia simplicis intelligentiae* (der Erkenntnis alles Möglichen) und der Liebe Gottes an, der mit sich bringt, daß das *notwendige* Wollen Gottes sich nicht auf die Possibilien *in seipsis*, sondern nur auf Gott selbst und auf die Possibilien, so wie sie in ihm sind, richtet.

(a) Im Hinblick auf die Erkenntnis Gottes erscheinen die bekannten zwei Sichtweisen: von der Allmacht Gottes her und von der selbständigen Erkennbarkeit der Possibilien her. Die Erkenntnis Gottes faßt zuerst zugleich mit der unendlichen Macht Gottes die damit notwendig (in einem Möglichsein und

¹⁵⁰ DM 31.12.40, XXVI, 294b-295a; vgl. 31.12.46, XXVI, 297b-298a. Die Aussage, daß, wie auch Thomas gesagt hat, „ab aeterno non fuisse veritatem in illis propositionibus, nisi quatenus erant objective in mente divina, quia subjective seu realiter non erant in se, neque objective in alio intellectu“ (DM 31.2.8, XXVI, 231b), widerspricht dem nicht, wenn es im letzten Zitat um eine aktuale und wirkliche Wahrheit geht. In dieser Beschränktheit hat Suárez die Aussage wohl tatsächlich gemeint, vgl. DM 31.12.46, XXVI, 297b: „... licet veritas harum connexionum, ut *realis et actualis veritas*, non maneat nisi in divino intellectu ...“ (hervorgehoben v. A.G.). Es ist dann nicht nötig, mit N.J. Wells einen Gegensatz zwischen Zustimmung und Ablehnung der thomanischen Auffassung, und eine Umschaltung „from the context of *potentia objectiva* [mit Thomas] to the area of *potentia logica* [gegen Thomas]“ anzunehmen; Francis Suarez, *On the Essence of Finite Being*, 25.

¹⁵¹ DM 8.7.27, XXV, 304b: „... nam, licet sit impossibile esse aliquod ens, quod actu non vere concipiatur ab aliquo intellectu saltem divino, nihilominus tamen, etiamsi intellectus apprehendat illam hypothesim impossibilem in re positam, nimirum quod omnis intellectus, etiam divinus, cessaret ab actuali rerum conceptione, nihilominus adhuc esset in rebus veritas, nam et compositum ex corpore et anima rationali esset verus homo, et aurum esset verum aurum, etc., vel secundum veritatem essentiae, si intelligamus non manere res existentes, vel etiam secundum existentiam, si fingamus cessante actuali cognitione adhuc conservari res existentes a Deo operante per suam potentiam exequentem; ergo haec veritas [transcendentalis] intelligi potest sufficienter per illam aptitudinalem conformitatem, etiamsi actualis non sit“; vgl. 31.12.45, XXVI, 297b. Ähnliches hat in der Barockscholastik etwa der Dominikanertheologe P. Soncinas gesagt; dazu N.J. Wells, 'Javelli and Suárez', 19, 26, 29.

¹⁵² *De divina substantia* 3.6.10; I, 216b.

¹⁵³ DM 31.12.40, XXVI, 295b: „... si ab ipso Deo proveniret earum veritas, id fieret media voluntate Dei; unde non ex necessitate proveniret, sed voluntarie“.

daher auch in einem erkennbaren Sein, *esse scibile*) verbundenen Geschöpfe, denn die Verbindung zwischen dem Vermögen und der möglichen Wirkung sei notwendig.¹⁵⁴ Gut suaresisch wird dieses notwendige Erkenntnis sodann auch unabhängig von der Verknüpfung mit der Macht betrachtet: die Possibilia werden notwendig erkannt, gemäß ihren eigenen Wesenheiten, die von der Wesenheit Gottes wesentlich unterschieden sind.¹⁵⁵ Das Ergebnis lautet: Gott *erkennt* die Possibilia notwendig *in seipsis* und sieht dabei von der zukünftigen wirklichen Existenz dieser Possibilia ab.¹⁵⁶ (b) Die *Liebe* Gottes hat hingegen keine notwendige Verbindung mit den Geschöpfen, denn die Liebe bezieht sich auf das aktuelle Sein der Geschöpfe und dieses hat keine notwendige Verbindung mit der Güte Gottes.¹⁵⁷ Die Annahme eines notwendigen Geliebtheits durch Gott ist aus theologischen Gründen unmöglich, denn sie würde eine Abhängigkeit Gottes von etwas außer ihm bedeuten.¹⁵⁸ Suárez betont also, daß Gott nichts außer sich selbst notwendig will.¹⁵⁹ Daher will oder liebt Gott die Possibilia nur notwendig, indem er seine Allmacht oder das Sein liebt, das sie in ihm haben; er liebt sie nicht so, wie sie in ihnen selbst sind.¹⁶⁰ Diese These schmälert nicht die von Suárez behauptete Notwendigkeit der Possibilia und ewigen Wahrheiten in ihnen selbst, die dadurch sichergestellt worden ist, daß sie nicht von einem *freien* Wollen Gottes abhängig sind.

Die Frage ist jedoch, wie die Possibilia und ewigen Wahrheiten, wie sie in ihnen selbst sind, von Gott gewollt werden. Einerseits enthebt die Notwendigkeit, die ihnen nach Suárez in ihnen selbst eignet, sie dem freien Wollen Gottes. Andererseits werden sie vom notwendigen Wollen Gottes nur gewollt, insofern Gott sie in seiner eigenen Wesenheit (mithin nicht so, wie sie in ihnen selbst sind) will. Hier bleibt eine Schwierigkeit bestehen.

4.4 Possibilia, ewige Wahrheiten und die göttliche Allmacht

Die Ausführungen über das göttliche Wissen um die Possibilia machen den Eindruck, daß Suárez auf jeden Fall noch auf *einer* Linie konsequent die Macht Gottes als den Grund der Possibilia gedacht hat. Er behauptet nämlich, daß Gott die Possibilia erkennt, indem er seine eigene Allmacht erkennt, und er lehnt es ab, die Macht Gottes aus seiner Erkenntnis abzuleiten. So kann die Macht Gottes, wenigstens in einer der beiden Tendenzen seiner Auffassung, als der Ursprung der Möglichkeit erscheinen.

Aber der Schein trügt, und auch die Abhängigkeit der Possibilia von Gott zum Ausdruck bringende Tendenz suaresischen Denkens, wendet sich schließlich von Gott ab und endet in den Dingen selbst. Der Ort, an dem das geschieht, ist die Definition der

¹⁵⁴ DM 30.16.41-42, XXVI, 196b-197b.

¹⁵⁵ *De Trinitate* 11.3.10; I, 779a-b; vgl. DM 30.16.42, XXVI, 197b: „... per scientiam vere cognoscuntur naturae creabiles, ut sunt entia essentialiter ab ipso distincta; et ita terminative sciuntur in se, et secundum suum esse essentiae absolutum ...”.

¹⁵⁶ DM 30.16.41-42, XXVI, 197a.

¹⁵⁷ DM 30.16.41, XXVI, 197a; vgl. 30.16.42, XXVI, 197a-b; *De Trinitate* 11.3.10; I, 779a-b.

¹⁵⁸ Vgl. die kurzen Hinweise in DM 30.16.37 (XXVI, 195a und b), sowie die Meinung anderer in 30.16.39 (XXVI, 196a).

¹⁵⁹ *De divina substantia* 3.6.10; I, 216b.

¹⁶⁰ DM 30.16.42, XXVI, 197a-b; *De divina substantia* 3.6.10; I, 216b; *De Trinitate* 11.3.10; I, 779a-b.

göttlichen Allmacht. Wenn nämlich gesagt wird, daß Gottes Macht sich auf alles Mögliche bezieht und darum Allmacht ist, scheint ein Zirkelschluß vorzuliegen oder findet eine *idem per idem* Erklärung statt, denn das Mögliche wird seinerseits, eben vom Vermögen her, als das definiert, wozu die Macht imstande ist. Daher haben nach Suárez mit Recht viele Theologen einen Zirkelschluß durch die Behauptung zu vermeiden gesucht, daß alles, was keine Repugnanz in sich schließt, für die Macht Gottes möglich ist.¹⁶¹

Diese traditionelle Position wird von Suárez so vertreten, daß nur das, was wirklich einen Widerspruch enthält, von sich aus (*ex seipso*) nicht zum Objekt der göttlichen Macht gehöre. Indem Suárez die Möglichkeit der Dinge durch ihre Nichtrepugnanz in bezug auf die *ratio entis* begründet, die mit der logischen Nichtwidersprüchlichkeit sachlich identisch ist, kann er diese nicht ihrerseits wieder auf Gott zurückführen, denn auch dann müßte sich nach seinem Verständnis ein Zirkelschluß ergeben. Er verwickelt sich daher in einen Widerspruch, wenn er dennoch einmal behauptet, ein Objekt werde in seiner Möglichkeit „von einer solchen Macht gleichsam konstituiert oder benannt [*denominatur*]“.¹⁶² Die von Suárez unterschiedene zweifache ‘Benennung’ der Possibilien, nämlich einerseits „negativ“ als „nicht repugnant“ und andererseits „positiv“ von einem Vermögen (der Macht) her, können nicht ohne Widerspruch auf gleicher Ebene stehen: nur eine kann grundlegend sein.¹⁶³ Der Preis für Suárez’ Bestreben, einen „Zirkelschluß“ zu vermeiden, ist, daß die Möglichkeit der Dinge in ihnen selbst gründen muß. Er muß daher behaupten, daß sie *ex se*, oder *ex vi suae intrinsecae rationis* nicht widersprüchlich,¹⁶⁴ und in dieser Weise zur Existenz geeignet (*capax realis existentiae, apta ad existendum*) sind, mithin einen *ordo ad esse* haben.¹⁶⁵ Nicht zufällig behauptet Suárez darum, bei der Schöpfung der Dinge brauche Gott nur seine eigene Macht und keinen Stoff, wobei Gott zugleich von der Seite der Wirkungen voraussetze (*supponendo*), daß das Sein ihnen nicht widersprüchlich sei.¹⁶⁶ Vom Gedanken einer Schöpfung der Possibilien ist dieses Bekenntnis zur Selbständigkeit der Possibilien gegenüber Gottes Allmacht weit entfernt. Dennoch schreibt Suárez diesen selbständigen Possibilien kein wirkliches Sein zu. Vielmehr sind sie in Wirklichkeit „nichts“.¹⁶⁷ Unter anderem gegen Capreolus behauptet er, daß die Possibilien nur ein *esse possibile* in der Macht oder in einem Intellekt haben können. Das Paradox dieser Position ist, daß die Possibilien einerseits von sich aus möglich sein sollen und von

¹⁶¹ DM 30.17.10, XXVI, 209a. So u.a. Thomas von Aquin, *S. Theol.* I, q. 25, art. 3.

¹⁶² *De divina substantia* 2.26.14; I, 162b; vgl. 2.26.16; I, 163a. Eine Abhängigkeit der Possibilien von Gott verträgt sich auch nur schwer mit der eigentümlichen Auffassung, daß die Möglichkeit nicht von den Geschöpfen weggenommen werden kann, ohne daß auch die Allmacht und daher zudem die Erkenntnis und das ganze Sein Gottes von Gott weggenommen werden (so *De Trinitate* 9.6.20; I, 740a). Dieser Gedanke geht im Gegenteil davon aus, daß Gott von den Possibilien abhängig ist.

¹⁶³ Vgl. für die Unterscheidung DM 20.1.9, XXV, 747b.

¹⁶⁴ DM 30.17.12, XXVI, 209b-210a; 30.17.15, XXVI, 211a; 30.17.18, XXVI, 212a; 30.17.25, XXVI, 214a; *De divina substantia* 2.26.15; I, 163a, und an vielen anderen Orten.

¹⁶⁵ Vgl. etwa DM 31.2.10, XXVI, 232a, bzw. 2.4.14, XXV, 92a.

¹⁶⁶ DM 30.2.16, XXVI, 69b.

¹⁶⁷ DM 30.15.27, XXVI, 178a-b; 31.2 *passim*, XXVI, 229a-232b; 31.4.6, XXVI, 236a-b; 31.5.10, XXVI, 240a; 31.6.13, XXVI, 246a (vgl. 31.6.17, XXVI, 247a-b); 31.12.46, XXVI, 297b-298a; *De divina substantia*, 3.2.21, I, 202a; 3.5.6, I, 211b.

Gott nur vorausgesetzt werden, also der Sache nach eine eigene, von Gottes Intellekt und Macht nicht abhängige Aktualität haben müssen.¹⁶⁸ Andererseits aber wird diese Unabhängigkeit der Possibilen von Gott dadurch ermöglicht, daß sie gerade *in* Gottes Intellekt und Macht ein nicht-wirkliches Sein haben, denn hätten sie wirkliches Sein, so wären sie per Definition vom göttlichen Wirken abhängig.¹⁶⁹ Suárez faßt die Möglichkeit der Dinge einerseits, völlig abgesehen vom Vermögen der Macht auf, als ihre innere Nichtrepugnanz, führt ihren Seinsmodus aber andererseits doch wieder auf Gott zurück, indem das *esse possibile* nur in Gott sein kann. Diese beiden Thesen lassen sich wohl nicht vereinen.

Dasselbe „ex se“ der Nichtrepugnanz in den Possibilen kennzeichnet auch das Verhältnis der ewigen Wahrheiten zur Macht Gottes. Die Verbindung der Prädikate in einer Wesensaussage, wie „Der Mensch ist ein Lebewesen“, sei von sich aus (*de se*) notwendig und könne daher keine Ursache haben.¹⁷⁰ Die Unabhängigkeit von einer Ursache formuliert Suárez sogar so, daß auch wenn es *per impossibile* keine Ursache gäbe, die Wesensaussagen doch wahr wären.¹⁷¹ Mit ähnlicher Radikalität hat Suárez zuvor behauptet, die transzendente Wahrheit der Dinge, d.h. ihre reale Entität, bliebe auch im unmöglichen Fall bestehen, daß der göttliche Intellekt sie nicht mehr erkennt: auch dann bliebe Gold Gold.¹⁷² Die Behauptung, daß die Possibilen ihre Nichtrepugnanz sogar dann hätten, wenn Gott *per impossibile* nicht existierte, findet sich auch bei anderen Autoren der Barockscholastik, geht aber bis auf Duns Scotus zurück.¹⁷³

Als Grund der Möglichkeit der Dinge, die ewig mit sich selbst identisch sind, betrachtet Suárez kurzum sowohl die Macht Gottes als auch die innere Nichtrepugnanz zum Sein. Zwischen diesen beiden Thesen besteht eine Spannung, gleichviel, ob man hier nun von einem Schwanken zwischen *potentia objectiva* und *potentia logica* reden will.¹⁷⁴ Daß es hier nicht zu einem klaren Widerspruch gekommen ist, kann nur insofern behauptet werden, als Suárez die eine These in die andere aufgehen läßt, und also die Begründung der Möglichkeit durch die Macht Gottes wieder in die Begründung durch die innere Nichtrepugnanz der Dinge aufgehoben hat: Die Macht

¹⁶⁸ Vgl. *DM* 31.2.10, XXVI, 232a: „Dicitur tamen illa natura creabilis vel possibilis, quatenus secundum se realis est, et apta ad existendum ...“; Leinsle, *Das Ding und die Methode*, 129: „... was aber kein bloßes Gedankengebilde ist, ist in einem Minimalsinne bereits real“.

¹⁶⁹ Vgl. zum letzten etwa *DM* 31.12.45, XXVI, 297a: „... omnis efficientia terminatur ad actualem existentiam ...“.

¹⁷⁰ *DM* 31.12.41, XXVI, 295b.

¹⁷¹ *DM* 31.12.45, XXVI, 297b: „Unde, si per impossibile nulla esset talis causa, nihilominus illa enunciatio [sc. omne animal est sensibile] vera esset, sicut haec est vera, Chymera est Chymera, vel similis“.

¹⁷² *DM* 8.7.27, XXV, 304b.

¹⁷³ Vgl. über Duns Scotus: S. Knuuttila, 'Foundations of Logical Modality', 137-138, 140-141; E. Gilson, *Jean Duns Scot*, 185 Anm. 2. Vgl. für einen Verweis auf 'Scotisten' auch G.W. Leibniz, *Theodicee*, § 184; F.W.J. Schelling, 'Über die Quelle der ewigen Wahrheiten' [1850], *Schellings Werke*, hg. v. M. Schröter, V. München 1965, 757-772, hier 759-760.

¹⁷⁴ So N.J. Wells, *Francis Suarez, On the Essence of Finite Being*, 25.

Gottes selbst soll nämlich als Objekt nur das haben, was in sich nicht repugnant ist. Dann liegt der Grund der Möglichkeit *extra Deum*.¹⁷⁵

5. Zur reformierten Rezeption und Kritik der suaresischen Possibilenlehre

Melchior Leydekker behauptete, „alle reformierten Scholastiker“ haben die Suche *extra Deum* des Grundes der Möglichkeit und Unmöglichkeit der Dinge abgelehnt.¹⁷⁶ Diese Aussage zeigt, wie evident die Sache für ihn war, reflektiert aber nicht das allgemeine damalige Problembewußtsein. Denn manche Autoren haben die suaresische Doppelheit übernommen und einerseits eine Erkenntnis Gottes der Possibilen in seiner Wesenheit und in seiner Macht gelehrt, andererseits aber von den Possibilen behauptet, sie seien von sich aus nicht repugnant. Beide Thesen lassen sich nur dann zugleich vertreten, wenn die zweite der ersten untergeordnet wird und von einer von Gott *empfangenen* inneren Nichtrepugnantz die Rede ist, aber dieser Problematik scheinen sich Gilbert Jacchaues¹⁷⁷ und Franco Burgersdijk¹⁷⁸ nicht bewußt gewesen zu sein. Erstaunlich ist auch, daß Jacobus Revius, der die suaresische Analogielehre und den mit dieser verbundenen einheitlichen Seinsbegriff so scharf abgelehnt hat, in der Lehre von den Possibilen und ewigen Wahrheiten keine grundlegende Schwierigkeiten gesehen

¹⁷⁵ Der Interpretation J. Hellíns, daß „si bien Suárez rechaza en absoluto la fundamentación de los posibles en los atributos operativos divinos, afirma constantemente la dependencia de los posibles y de las verdades con respecto a la esencia [divina]“ ist also nur hinsichtlich ihres ersten Teiles zuzustimmen; ‘Las verdades esenciales se fundan en Dios según Suárez’, *Revista de filosofía* 22 (1963), 19-42, hier 34.

¹⁷⁶ M. Leydekker, *Fax veritatis*, 243.

¹⁷⁷ G. Jacchaues, *Primae philosophiae institutiones*, 187-188: „Objectum secundarium [divinae scientiae] sunt omnia alia a Deo entia ab eo nimirum producta et producenda: haec enim in se sunt intelligibilia, ergo ab infinito intellectu cognosci possunt. Accedit quod Deus cum intelligat suam essentiam et potentiam, intelliget omnia quae ab ea aut fiunt, aut facienda sunt, secundum suum proprium et formale esse quod in seipsis habent. Non quasi scientiam ab hisce objectis habeat: nam divina scientia est increata resque productas antecedit: non ergo ab objectis hisce causatur, ut in nobis est, sed sunt terminus tantum divinae scientiae“ (vgl. *DM* 30.15.22-26); 193: „Potentia enim infinita producere potest omne possibile, hoc vero est objectum omnipotentiae. Quod itaque in se possibile est, per aliquam potentiam possibile est ...“; 194: „Objectum omnipotentiae est omne possibile: id est, quicquid non implicat contradictionem fieri potest: quod ut intelligas, scito possibile duobus modis usurpari. Primo positive hoc modo possibile est id quod a potentia fieri potest. Quando ergo possibile dicitur objectum divinae potentiae, non sumitur hoc modo; alioqui idem per seipsum explicaretur. Potentiam enim Dei extendi ad omne possibile, nihil aliud erit, quam extendi ad ea facienda, quae ab ea denominantur possibilia. Secundo dicitur aliquid possibile per non repugnantiam, quo modo hic sumitur: infinita enim Dei potentia ad id omne extenditur quod contradictionem aut repugnantiam non involvit. Quia vero nihil magis repugnat enti quam non ens, ens autem et non ens contradictionem involvunt, sint extra latitudinem entis possibilis: ac proinde simpliciter, et ex seipsis impossibilia“; 197: „Quando ergo dicuntur res esse possibiles, aut esse in potentia objectiva, non est quod putes habere aliquam in se entitatem aut modum realem. ... Denominantur ergo res possibiles a potentia agentis extrinseca, in se vero nihil sunt“.

¹⁷⁸ F. Burgersdijk, *Institutiones metaphysicae*, 280: „Deus cognoscit essentiam suam, ergo et cognoscit quicquid in ea continetur, vel formaliter, vel eminenter, et quicquid ab ea proficisci potest: atqui a Deo fieri potest, quicquid est possibile, sive, quod sua natura, non repugnat fieri, ut contradictoria: ergo cognoscit etiam omnia possibilia“; 286: „... potentia Dei, tametsi infinita sit, se non extendit ad contradictoria, quoniam ea fieri nequeunt ...“; 296: „Omnipotentia se ad omnia extendit, quae non implicant contradictionem: nam quae contradictionem implicant, entia non sunt“.

hat.¹⁷⁹ Bei Adriaan Heereboord finden sich mehrere Tendenzen. Erstens kann er von einer Repugnanz „von der Seite des Dinges selbst“ her reden, welche die Unmöglichkeit impliziert.¹⁸⁰ Zweitens vertritt er zumindest einmal eine voluntaristische Begründung des Widerspruchsprinzips.¹⁸¹ Im Hinblick auf die ewigen Wahrheiten hat er drittens in Aussagen, wie „der Mensch ist ein vernunftbegabtes Lebewesen (*homo est animal rationale*)“, eine Wahrheit vor der Schöpfung und *extra Deum* gelegnet. Vor der Schöpfung seien diese Aussagen nur in Gott wahr; nach der Schöpfung seien sie auch außer Gott wahr.¹⁸² Die letzten zwei Thesen sind vielleicht als eine Form der Descartes-Rezeption (etwa der *Sextae responsiones*) zu verstehen; sie vertragen sich aber nicht gut mit der ersten These.

Nach Gisbert Voetius erkennt Gott mit seiner notwendigen, dem Willensakt vorangehenden Erkenntnis die Possibilia nicht in ihnen selbst, sondern in seiner

¹⁷⁹ J. Revius, *Suarez repurgatus*, streicht in seiner Zusammenfassung von *DM* 30.15.22 zwar das erste Argument (627), beanstandet aber am ganzen Abschnitt über das göttliche Wissen der Possibilia nur den Verweis auf die *visio Dei* in *DM* 30.15.26 (628). Die wichtigen Abschnitte *DM* 31.2 und 31.12.40-46 rufen kaum Bedenken hervor (689 bzw. 703). Bei den Stellen, an denen die unmögliche Hypothese der Nichtexistenz des göttlichen Intellectes (*DM* 8.7.27) oder der Ursächlichkeit Gottes (*DM* 31.12.45) erwähnt wird, hat Revius keine Kritik (121 bzw. 703). Er gibt ohne Vorbehalt zu: „... neque enim quia res vere cognoscitur ideo est vera, sed contra; cum actus objectum suum praesupponat“ (122, *ad DM* 8.7.35). „Esse possibile, nihil aliud in creatura dicit, quam posse esse, propter non repugnantiam in terminis, itaque in esse possibili potest esse, sed nondum est revera, atque nihil est“ (450, *ad DM* 25.1.6). Wenn Suárez von der „creatura possibilis ut objecta menti Dei“ (*DM* 25.1.13, XXV, 903a) spricht, kommentiert Revius: „Verissimum est, quod ait Suarez, creaturas objectas divino intellectui esse aliquid extra Deum, si tò esse absolvas a tempore. Nam si de praesenti tempore intelligatur, nego creaturas ullum esse habere ab aeterno, unde neque in Deo sunt ab aeterno, sed tantum earum cognitio, non ut praesentium, sed ut futurarum, quae omnia denuo revolvuntur ad conceptum formalem.“ (457). Hier gibt er eine zeitlose Selbständigkeit der möglichen Geschöpfe gegenüber Gott offenbar zu. Dagegen hat er die Lehre, daß der göttliche Logos aus der Erkenntnis der möglichen Geschöpfe trinitarisch hervorgegangen ist, weil diese Erkenntnis notwendig ist, scharf abgelehnt: „Execrabile hoc dogma est“ (654-656, *ad DM* 30.16.41).

¹⁸⁰ A. Heereboord, *Disputationum ex Philosophia selectarum vicesima-secunda, de potentia Dei* (respondens: L. Boot), Leiden 1645 (aufgenommen in *Meletemata philosophica*, 119-122), thesis 5: „... sed si [divina potentia] aliquid non facit, non est, quia non possit, sed quia non vult, vel quia non decet, vel quia non est factibile, repugnatque fieri ex parte ipsius rei, adeoque est impossibile“ (121a). In seiner *Pneumatica* definiert er das Possibile zunächst relativ im Hinblick auf eine Potenz, und sodann absolut: „... absolute dicitur possibile, et melius, quod ex se et in se nullam notat repugnantiam, ut sit, aut fiat; et hoc est objectum divinae omnipotentiae, quod enim ex extrinseca sui ratione non repugnat esse, id a Deo potest fieri, nam si illud a Deo non possit fieri, defectus aliquis esset ex parte Dei, tanquam impotentis, et non ex parte rei, tanquam possibilis: atqui possibile est quod ex extrinseca sui ratione non repugnat esse, nam sicut impossibile est illud, quod ex extrinseca sui natura repugnat esse aut fieri, ita ab altera parte possibile est, quod non repugnat, ergo omne possibile a Deo potest fieri“ (c. 12; in *Meletemata*, 989; warum konsequent von einem *äußerlichen* Begriff geredet wird, leuchtet nicht ein); „Objectum omnipotentiae divinae negativum est impossibile, id est, id quod a Deo fieri nequit: dicitur autem impossibile, vel ex parte agentis, ... vel ex parte objecti, quod tale est, ut ex parte sui fieri non possit: ... impossibile ex defectu objecti est, quod ex se fieri repugnat ...“ (990a). Dieser These widerspricht eine andere, wonach Gott die Dinge *extra se* nicht in *se ipsis*, sondern in seiner Wesenheit oder in seinen mit dieser identischen Attributen begreift (c. 10; *Meletemata*, 978b).

¹⁸¹ 'De potentia Dei', thesis 10 (*Meletemata* 122b): „Quia si Deus faceret duo contradictoria simul esse vera, vel duo contraria convenire eidem subjecto, contradiceret suae veritati et sapientiae, qua ordinavit, ut idem non posset esse et non esse simul, ut idem non possit simul esse album et nigrum. At Deus sibi esse contrarium aut contradicere non potest“.

¹⁸² 'Disputationum ex Philosophia selectarum, voluminis secundi, trigesima-septima, De essentiis rerum aeternis', *Meletemata*, 342-345, hier 344-345.

Wesenheit als ihrer notwendigen Ursache.¹⁸³ Im Hinblick auf die Macht hält er einerseits, wie Suárez, eine Erklärung ihres Objektes von der Potenz her für zirkulär (*idem per idem*). Darum bevorzugt er die negative (so auch die Redeweise des Suárez, *DM* 20.1.9, XXV, 747b) Erklärung des Objektes der göttlichen Macht: Alles, was *ex se non repugnat*, ist durch die Macht möglich, und *ex se repugnant* ist alles, was Widerspruch involviert. Die Macht Gottes habe daher als formales Objekt „das absolut und ohnehin Produzierbare“.¹⁸⁴

Andererseits aber werden diese gut suaresianischen Bestimmungen in entscheidender Weise qualifiziert, und zum Teil wird ihnen auch widersprochen, wenn Voetius später (und mit besonderem Nachdruck auch an anderer Stelle) behauptet, der Ursprung und das erste Prinzip der Möglichkeit und Unmöglichkeit oder des Widerspruches sei Gott. Zwar werde nach der *prioritas cognitionis* meistens erst *ex ipsa re* die Möglichkeit oder Unmöglichkeit angenommen. Aber der *prioritas originis* zufolge sei die Möglichkeit durch Gott und werde von ihm in die Dinge hinübergebracht. Wir erkennen nach Voetius die Möglichkeit und Unmöglichkeit manchmal *ex re*, nämlich wenn das Ding widersprüchlich oder nicht widersprüchlich ist, manchmal auch *ex ipso Deo*, nämlich aus seiner vollkommenen Natur oder aus seinem Willen.¹⁸⁵ Diese Position ist, anders als die suaresische Doppelheit, in sich

¹⁸³ G. Voetius, 'De scientia Dei' (1637; respondens: E. Pottey), in: ders., *Sel. disp. theol.*, I, Utrecht 1648, 246-264, hier 246: „*Necessaria* [scientia] est, quae omnem voluntatis actum ordine naturae antecedit. Et hac Deus primo actu immediato, et maxime necessario cognoscit seipsum in se ipso et per seipsum. Deinde, omnia possibilia, non in seipsis sed in sua essentia tanquam causa ipsorum necessaria“.

¹⁸⁴ G. Voetius, 'De potentia Dei, deque possibili et impossibili, pars secunda' (1644; respondens: I. Carré), in: ders., *Sel. disp. theol.*, I, 410-409 [intellige: 419], hier 410: „Possibile accipitur vel positive, et sic denominatur a potentia: vel negative seu per non repugnantiam. Priori modo si accipiat, obscurum per aequae obscurum, idem pro idem circulariter explicatur; posteriori modo, minime, explicatur enim infinita virtus et capacitas potentiae divinae, ut quidquid ex se non repugnat, sit possibile per ipsam. Repugnat autem ex se quidquid contradictionem involvit; (contradictio enim facit solam veram repugnantiam in re); quia extra latitudinem entis *seu in se rationem non entis includit*, ut loquitur *Thomam lib. 2, c. Gentiles cap. 22, ratione 2*, quod ibidem docte explicat et distinguit *Ferrariensis*. Sequitur ergo potentiam divinam habere pro formali objecto, tō producibile simpliciter et absolute, hoc autem nequit esse, non ens. Ratio est, quia non ens fortissime, immo et solum repugnat enti qua tali, seu in ratione entis. Confer *Thomam et Zwarez* [sic] *loc. cit.* [=DM 30.17.10]“. Vgl. zum Nichtwidersprüchlichen als Objekt der Macht Gottes: 'De potentia Dei, deque possibile et impossibile' (1644, respondens: I. Carré), in: ders., *Sel. disp. theol.*, I, 402-409, hier 408-409 (niederländische Übers. v. G. van den Brink und A. Vos in: W.J. van Asselt/E. Dekker [Hg.], *De scholastieke Voetius. Een luisteroefening aan de hand van Voetius' Disputationes Selectae*, Zoetermeer 1995, 55-68, hier 65-68; mit Kommentar v. G. van den Brink, ebd., 69-85).

¹⁸⁵ Voetius, 'De potentia Dei', 412: „An radix, origo, fundamentum, et principium primum possibilitatis et impossibilitatis seu contradictionis alibi sit quaerendum, quam in Deo. *Resp. Neg.* Idem enim hic statuendum, quod de radice et principio contingentiae et necessitatis. Quamvis prioritate cognitionis quod ad nos, saepe prius deprehendatur et desumatur a nobis ex ipsa re potentiae divinae objecta seu objectibili aut non objectibili. Prioritas ergo originis est a Deo et ex Deo, et inde diffundit se in rem. Ita ut possibilitas et impossibilitas originaliter et principiative sit Dei, terminative et formaliter sit rei. Cognoscitive vero quod ad nos, aliquando prius a posteriori deprehendatur et desumatur ex re; siquidem ejus naturae repugnet aut non repugnet, seu repugnantia sit in terminis: aliquando prius quasi magis a priori deprehendi videatur ex ipso Deo, sive ex absoluta scil. et perfecta ejus natura: sive ex ejus voluntate per voluntatem signi [d.h. den offenbaren, nicht immer realisierten Willen Gottes] nobis revelata“. Vgl. ausführlich und betont ders., 'Appendicis ad disputationem theologiam de iure et iustitia Dei, pars secunda' (1644; respondens: A. Lansman), in: ders., *Sel. disp. theol.*, I, 379-402, hier 381-383.

kohärent und überwindet diese Doppelheit, indem sie zwischen Priorität der Erkenntnis und Priorität des realen Ursprunges differenziert. Doch scheint sie insofern seiner erstgenannten Aussage zu widersprechen, als Voetius hier behauptet, daß die Möglichkeit ontologisch zuerst in Gott ist und dann in die Dinge gelangt. Dann ist jedoch die Erklärung des Objekts der Allmacht durch die Nichtrepugnanz tatsächlich ontologisch sekundär, und die durch die göttliche Natur primär. Letztere Erklärung hatte Voetius jedoch zuvor, wie Suárez, als eine zirkuläre abqualifiziert.

Eine eindeutige Umkehrung der suaresischen Position, wonach Gott alles kann, was in sich selbst möglich ist, hat schon 1623, also vor Descartes' Briefen von 1630, der in Franeker lehrende Theologe William Amesius (1576-1633) vorgenommen. Wenn Gott etwas kann, ist das, so Amesius in seiner knappen *Medulla theologica*, nicht dadurch zu erklären, daß es der Ordnung der Natur nach gleichsam früher möglich ist, als daß Gott es kann. Im Gegenteil ist die Tatsache, daß Gott es kann, die Erstursache (*prima causa*), durch welche das Ding erst möglich ist. Dasselbe gelte von der Unmöglichkeit. Es ist nicht so, daß Gott etwas nicht kann, weil es unmöglich ist, sondern im Gegenteil ist etwas unmöglich, weil Gott es nicht kann, d.h. weil seine unendliche Macht dem widerstreitet. Die übliche Behauptung, daß Gott etwas, das Widerspruch in sich schließt, nicht kann, muß nach Amesius so ausgelegt werden, daß die *prima causa* jeder Unmöglichkeit und jedes Widerspruchs in Gott gestellt wird.¹⁸⁶ Indem Amesius zufolge sowohl die Possibilia als auch die Impossibilia in Gott ihre *prima causa* finden, widerspricht er unter anderen Suárez, den er hier übrigens nicht nennt. Offensichtlich ist die Erstursächlichkeit Gottes für Amesius wichtiger als der Versuch, den Anschein einer zirkulären Beschreibung des Objektes der göttlichen Macht zu vermeiden. Descartes kann von dieser Passage Kenntnis genommen haben, kann 1629 Amesius in Franeker sogar begegnet sein, aber darüber ist nichts mit Sicherheit auszumachen.¹⁸⁷ Auf jeden Fall sind Amesius und Descartes sich in der Ablehnung der

¹⁸⁶ W. Amesius, *Medulla theologica*, lib. 1, c. 6, § 17; 3. Aufl. Amsterdam 1628, 22: „Deus autem non proprie dicitur aliquid posse, quia illud est possibile, quasi prius natura esset possibile quam Deus illud posset: sed causa prima cur hoc aut illud est possibile, est, quia Deus illud potest [vgl. Descartes an Mersenne, 6. Mai 1630, AT I, 149,21-24]. Sic etiam nihil proprie dicitur Deus non posse quia est impossibile, sed ideo est impossibile, quia Deus illud non potest facere. Deus vero hoc aut illud non potest, non propter defectum sed abundantiam potentiae infinitae. Unde etiam recte dicitur hoc aut illud potentissime non posse; quia scil. ipsius potentia infinita (quae est actus purissimus) eidem repugnat. Et hoc sensu accipiendum est, quod dici solet, Deo impossibilia esse quae contradictionem involvunt; ita nempe ut prima causa cujuslibet impossibilitatis, et repugnantiae in Deo collocetur. 2 Tim 2. 13. *Negare seipsam non potest*“. Der hier zitierte Abschnitt fehlt merkwürdigerweise in der englischen Übersetzung der *Medulla*: J.D. Eusden (Hg.), *William Ames, The Marrow of Theology*, Grand Rapids 1997, 93 (nach iv „Translated from the Third Latin Edition 1629“, nach x „checked against the 1629 edition“; die spätere Ausgabe Amsterdam 1659 hat jedoch im wesentlichen noch den hier zitierten Text aus 1628; vgl. J. Hoornbeek, *Institutiones theologicae, ex optimis auctoribus concinnatae*, Leiden 1658, 93).

¹⁸⁷ Obwohl Amesius eine partielle Quelle der cartesischen Lehre von der Schöpfung ewiger Wahrheiten gewesen sein kann, hat sich ein historischer Beleg dafür, daß Descartes Amesius gekannt hat, bislang nicht finden lassen. Ein solcher Beleg fehlt auf jeden Fall in den von M.H.H. Engels edierten Briefen; *Brieven aan de curator van de universiteit van Franeker, Johannes Saeckma (1572-1636)*, I, Text, Leeuwarden 1995, 351-355. Bekannt ist wohl, daß sein befreundeter Kollege in Franeker S. Amama Descartes mal besucht hat (vgl. C. de Waard/R. Pintard [Hg.], *Correspondance du P. Marin Mersenne, religieux minime*, II, 1628-1630, Paris 1937, 254-255). Es ist nicht auszuschließen, daß die gegenüber der scholastischen Philosophie kritischen Auffassungen des Amesius (exemplarisch in der

von Suárez vertretenen Possibilenlehre einig. Beide denken die Abhängigkeit jeglicher Möglichkeit von Gott auch als eine kausale: Amesius redet von einer *causa prima*, Descartes von einer *efficiens et totalis causa* (AT I, 152,2). Weniger betont als Amesius haben etwa Samuel Maresius¹⁸⁸ und Antonius Walaeus¹⁸⁹ eine theologische Begründung der Possibilen zu geben gesucht.

Wenn Melchior Leydekker 1677—offenbar als einer der ersten niederländischen Theologen und Philosophen mit einer offenen polemischen Spitze gegen die Jesuiten—die Suche nach der Wurzel der Möglichkeit außer Gott bestreitet, so ist das wohl auch seiner Lektüre der *Disquisitiones metaphysicae* zu verdanken, welche der Schottische Theologe Samuel Rutherford seiner 1650 erschienenen *Disputatio scholastica de divina providentia* beigelegt hat.¹⁹⁰ In diesen Abhandlungen hat der zweimal (1648 Harderwijk, 1651 Utrecht) in den Niederlanden vergeblich auf einen Lehrstuhl berufene Schotte sich ausführlich über den Grund der Possibilen und Impossibilen geäußert.¹⁹¹ Hier wird Suárez selbst nur wenige Male zitiert, aber die ganze Konzeption stellt eine in sich geschlossene Alternative zu der auch von Suárez vertretenen Auffassung dar.

Gott ist nach Rutherford zwar nicht die Ursache des Widerspruchsprinzips (sonst wäre dieses von ihm unterschieden und könnte Gott auch nicht Gott sein), aber es hat in Gott früher Wahrheit als in den Geschöpfen, und zwar kann ein geschaffenes *idem* deshalb nicht auch nicht-*idem* sein, weil es absolut unmöglich ist, daß Gott nicht Gott ist.¹⁹² Die Aussage, daß es unmöglich ist, daß dasselbe zugleich ist und nicht ist, ist im ungeschaffenen Seienden eine ungeschaffene Wahrheit, die nachdem Gott frei die Seienden geschaffen hat, auch als geschaffene

wahrscheinlich erst nach dem Aufbruch Descartes' verteidigten *Disputatio theologica adversus Metaphysicam*, Franeker 1629) das Interesse Descartes' auf sich gezogen haben.

¹⁸⁸ S. Maresius, *Collegium theologicum sive systema breve universae theologiae*, 4. Aufl. Groningen 1659 (1. Aufl. 1645), 36: „... Scientia naturali Deus novit seipsum in seipso, et possibilia omnia, non proprie in ipsis rebus, quae ante suum decretum nullam habent entitatem vel actuale vel potentialem, cum ante illud necdum sint in suis causis; sed in absoluta sua potentia suisque aeternis ideis, et prout se ipsum intelligit ut imitabilem ad extra per Creaturas, si eas libuerit producere“; Gott kann tun „quodcunque suae naturae non repugnat aut non implicat contradictionem, etsi vires aut captum creaturae longe superet“ (43); die Allmacht „se extendit ad omne possibile“ (43).

¹⁸⁹ A. Walaeus, *Loci communes S. Theologiae*, in: *Opera*, Leiden 1647, 174: „Scientia simplicis intelligentiae est, qua Deus res omnes in sua natura, et in suis ideis novit; sive eae sint possibiles sive impossibiles ...“; „Deum omnia posse quae cum natura ejus non pugnant, aut cum proprietatibus naturae ejus. Nam illa non esset potentia, sed impotentia“; „An contradictoria possit facere vera? Resp. Eodem modo, non posse; quia suam veritatem non potest evertere. Sic ergo malo respondere, secundum modum Scripturae, quam dicere, Deum haec non posse, quia res illae in se sunt impossibiles“.

¹⁹⁰ M. Leydekker, *Fax veritatis*, 243. Leydekker verweist hier auf Rutherford.

¹⁹¹ J. Walker spricht von „an excursus which contains questions that seem to carry you into very cloudland“; *The Theology and Theologians of Scotland, 1560-1750*, ND der 2. Aufl. 1888, Edinburgh 1982, 9. Vgl. über Rutherford: J. Coffey, *Politics, Religion and the British Revolutions. The Mind of Samuel Rutherford*, Cambridge 1997; im Kapitel über Rutherford als „den reformierten Theologen“ (ebd., 114-145) wird die *Disputatio scholastica* zwar erwähnt (114 Anm. 1), nicht aber in die Untersuchung einbezogen.

¹⁹² S. Rutherford, *De divina providentia*, 538, 544, 545: „Et sic magis impossibile est DEUM non esse DEUM, quam hominem non esse hominem: quia prima et major necessitas et veritas est in Deo, quam in hic ‘homo est homo’“.

Wahrheit wahr ist: *impossibile est idem ens creatum esse ens et non ens simul*.¹⁹³ Aus dieser streng aufgefaßten Priorität Gottes, derzufolge Gott auch „mehr Seiendes ist, mehr derselbe, in Einheit viel einfacher ... als der Mensch Seiendes oder derselbe oder einer ist“,¹⁹⁴ muß gefolgert werden, daß Gott auch der Ursprung der Möglichkeit ist, die also nicht eine „innere“ Möglichkeit außer Gott sein kann, sondern in der Macht Gottes gründet.¹⁹⁵ Indem Gott aber Wesenheiten schafft, bewirkt er zugleich auch, daß andere Wesenheiten diesen inkompossibel sind. Das Inkompossibile ist später als das Mögliche und umso mehr von Gott abhängig. Daher kann auch das als Inkompossibile aufzufassende Unmögliche nicht „innerlich“ oder „in sich selbst“ unmöglich sein. Das Unmögliche ist unmöglich, wenn und weil es inkompossibel ist mit dem geschaffenen Sein, und viel mehr noch, wenn und weil es inkompossibel ist mit dem Ersten Seienden und dessen praktischen Ideen. Die Unmöglichkeit, daß dasselbe zugleich ist und nicht ist, gilt zuerst in Gott, bevor es, in Abhängigkeit vom Schöpfer, in den geschaffenen Seienden gilt.¹⁹⁶ Die Frage, ob es, gesetzt die Hypothese, daß keine erste Ursache existierte, doch das Mögliche und Unmögliche gäbe, ist zu verneinen. Wenn die erste Ursache weggenommen wird, gibt es weder Mögliches noch Unmögliches; wenn die erste Wahrheit weggenommen wird, ist auch die Aussage, daß es unmöglich ist, daß dasselbe nicht dasselbe ist, nicht wahr. Es wird dann in keiner einzigen Proposition mehr eine Wahrheit geben. Wenn es keinen Schöpfer gäbe, wäre der Mensch auch kein Lebewesen.¹⁹⁷ Die Aussage „Der Mensch ist ein Lebewesen“ hat auch keine ewige Wahrheit, insofern die Glieder der Aussage, sowie die Kopula (‘ist’) in der Zeit geschaffen sind. Dennoch ist diese Wahrheit notwendig und von der Zeit abstrahiert, so daß sie in diesem Sinne immer wahr ist, weil im quidditativen Begriff des Subjektes das Prädikat beschlossen liegt.¹⁹⁸

Samuel Rutherford hat 1650, ohne von Descartes beeinflusst zu sein und in anderer Weise, der unter anderen von Suárez gebotenen Theorie der Possibilen und ewigen Wahrheiten eine Alternative von großer innerer Geschlossenheit gegenübergestellt, in der die *primitas* Gottes konsequent der Möglichkeit und Unmöglichkeit vorangeht und die dadurch, anders—muß man sagen—als die suaresische, die Souveränität Gottes ehrt. Melchior Leydekker hat, auch von dieser Alternative unterrichtet, konsequent die Abhängigkeit der Possibilen und ewigen Wahrheiten von Gott gelehrt. Er leugnet nicht die Innerlichkeit der Möglichkeit als solche, sondern behauptet, diese folge immer der ‘äußeren’ Möglichkeit, d.h. der Beziehung zur Macht Gottes, und gründe in dieser Macht, genauso wie die Unmöglichkeit letztendlich in der Macht Gottes ihren

¹⁹³ *De divina providentia*, 575.

¹⁹⁴ *De divina providentia*, 544-545: „Liceat mihi negare parem esse vel veritatem vel necessitatem in hac ‘homo est homo’ atqui in hac ‘DEUS est DEUS’ quia DEUS infinitus non tantum majus, sed et magis est ens (cum sit ens per essentiam, et ens infinitum, et absolutissima necessitate primum, per se et essentialiter necessarium, cui omnis contingentia repugnet) quam homo est ens, aut substantia, aut vivens, aut animal; et ut DEUS est magis ens quam homo, ita est magis idem, magis unus, unitate longe simpliciore, necessitate incomparabiliter absolute et independetiore, quam homo est ens, aut idem, aut unus“.

¹⁹⁵ *De divina providentia*, 538-539.

¹⁹⁶ *De divina providentia*, 540-545.

¹⁹⁷ *De divina providentia*, 545-557.

¹⁹⁸ *De divina providentia*, 558.

Ursprung findet.¹⁹⁹ In den gleichen Bahnen bewegt sich der Nachfolger des Voetius in Utrecht, Petrus van Mastricht: „radix et fundamentum possibilitatis et impossibilitatis, non sit *in rebus*; sed *in potentia Dei*“.²⁰⁰

Kurz: Die suaresische Doppelheit, mit der den Possibilen und ewigen Wahrheiten sowohl Abhängigkeit, als auch und vor allem Unabhängigkeit von Gott zugeschrieben wird, haben, manche reformierten Theologen und Philosophen fortgesetzt (etwa Jacchaeus, Burgersdijk) oder nicht kritisiert (Revius). Heereboord lehrt sowohl eine innere Nichtrepugnanz der Dinge als auch—vielleicht unter cartesischem Einfluß—eine voluntaristische Begründung des Widerspruchsprinzips. G. Voetius zeigt sich von Suárez abhängig, behauptet aber über diesen hinaus, daß die Möglichkeit eine *prioritas originis* in Gott und eine *prioritas cognitionis* im Ding selbst hat. Eine deutliche Ablehnung der Unabhängigkeit der Possibilen von Gott findet sich schon vor Descartes bei Amesius, und später etwa bei Rutherford (in Schottland), Leydekker und van Mastricht.

6. Kann Gott lügen oder lügen wollen?

In der Gotteslehre der *Disputationes metaphysicae* geht Suárez im Hinblick auf Willen und Macht Gottes nur kurz auf die Frage ein, ob Gott lügen könne. Die Frage wird von ihm negativ beantwortet. Dem Willen Gottes eignet nach Suárez die Tugend der Wahrheit oder Wahrhaftigkeit. Das ihr entgegengesetzte Laster, die Lüge, ist ihm zufolge so sehr innerlich übel (*intrinsece malum*), daß sie niemals ehrbar sein kann.²⁰¹ Gott kann als im höchsten Sinne gut nicht betrügen.²⁰² Die Lüge gehört auch nicht zum

¹⁹⁹ M. Leydekker, *Fax veritatis*, 243: „Possibilitas rerum duplex est, vel extrinseca vel intrinseca (uti et contingentia et necessitas) extrinseca est denominatio facta a virtute causae efficientis Dei: intrinseca sonat meram non repugnantiam in praedicatis rei essentialibus, ad existendum. Duplex huic colligitur itidem impossibilitas, extrinseca et intrinseca ex utriusque possibilitatis consideratione facile explicanda“; „Optime radicem possibilitatis imo et impossibilitatis hactenus saniores Scholastici et Reformati posuerunt in ipso Deo. Sententiam ipsorum explicamus sequentibus conclusionibus. 1. Res ideo est possibilis, quia Deus eam potest producere, non contra, quia possibilis est ideo Deus eam producere potest. Probatur ex divina primitate et independentia. 2. Possibilitas intrinseca non est prior natura possibilitate extrinseca, nec illa hujus est causa: sed contra, quia res est possibilis fieri ab ipso Deo verace et infinite potente, omnis entitatis fonte ideo et intrinsece est possibilis, essentia enim Dei est omnis veritatis radix et regula“; 244: „Impossibilitas et possibilitas rei non fundatur primo et proxime in Dei voluntate et libero decreto, sed in divina omnipotentia, quatenus est potentia sapientissimi et veracissimi entis“. In seiner späteren niederländischen Dogmatik hält Leydekker an dieser Position fest; *De verborgenheid des geloofs, eenmaal den Heiligen overgelevert, of het kort begryp der ware Godsgeleerdheid, beleden in de Gereformeerde Kerk*, Rotterdam 1700, 69: die Possibilen sieht Gott „in zijn Genoegzaamheid, als een Oorzaak, waar door zy konden zijn“; „Dog hier uit en volgt niet dat'er eenige waarheden onafhankelijk zijn van God; of dat Gods Wil van de zaken dan zelf afhangen zou ... Waarom ook de wortel van de onmogelijke dingen ... nergens anders dan in Gods Wezen zelf te zoeken is. 't Welk wy tegen de Jesuiten verdedigen“; vgl. 81-82; 82: „Want een zaak kan zijn, om dat God / het hoogste Wezen / dezelve kan maken, en wederom iet is onmogelijk, om dat het van God niet geschieden kan“.

²⁰⁰ P. van Mastricht, *Theoretico-practica theologia*, 211.

²⁰¹ DM 30.16.64, XXVI, 204b-205a. Von J. Revius inhaltlich zugestimmt, aber kaum kommentiert; Suárez *repurgatus*, 664.

²⁰² DM 30.16.64, XXVI, 205a: „... imo in solo illo habere potest [sc. die Tugend der Wahrheit]

Bereich der *Macht* Gottes, denn das würde Widerspruch implizieren. Wenn Gott lügen könnte, wäre er—als Gott—die erste Wahrheit und zugleich—als betrügerisch—nicht die erste Wahrheit. Weil Gott die Wahrheit selbst ist, bedeutet das Herabfallen von der Wahrheit auch das Herabfallen vom Gott-sein.²⁰³ In seinem Traktat *De fide theologica* erörtert Suárez ausführlicher die Frage, ob Gott betrügen könne. Auch dort ist grundlegend für seine Verneinung sowohl eines göttlichen Lügenwollens als eines göttlichen Lügenkönnens (sowohl *de potentia absoluta* als auch *de potentia ordinata*), daß die Lüge innerlich böse ist, und auch nicht für ein gutes Ziel angewendet werden kann.²⁰⁴ Damit widerspricht er den von ihm mit Namen genannten nominalistischen Theologen Gabriel Biel, Pierre d'Ailly, Robert Holcot und Adam Woodham, die meinten, daß Gott *de potentia absoluta* Unwahrheit reden könne, freilich ohne dadurch moralisches Übel zu begehen, weil die Lüge kein inneres Übel sei.²⁰⁵

7. Ertrag

Suárez leitet die wesentliche Allgegenwart Gottes nicht zuletzt aus seinem Wirken ab. Diese Begründung der wesentlichen Allgegenwart hat unter Reformierten Nachfolger gefunden, nicht aber alle überzeugt. Unabhängig von der Schöpfung, also vor dem Wirken Gottes ist Gott nach Suárez unermesslich, was wir nur als eine Gegenwart in einem unendlichen imaginären Raum denken können. Diese Gegenwart erstreckt sich also auch außerhalb dieser Welt. Die Lehre von Gottes Gegenwart im imaginären Raum war in der Scholastik keineswegs allgemein akzeptiert und auch im reformierten Bereich hat sie, außer überzeugten Nachfolgern, Kritiker gefunden, und zwar auch solche, die typisch cartesianische Argumente einbrachten.

Nach Suárez konstituiert das Erkennen die Wesenheit Gottes. Das kann er von den Eigenschaften Gottes im allgemeinen sagen, aber er erörtert die Sache besonders beim Erkennen, das ihm zufolge die Wesenheit gleichsam „spezifiziere“ oder „letztlich“ konstituiere, und er ordnet die konstituierende Bedeutung des Erkennens der des Wollens vor.

summam illam perfectionem, quia solus ipse nec falli potest, eo quod summe sapiens sit; nec fallere, eo quod sit summe bonus; et ideo non solum verax est, sed etiam ipsa prima veritas”.

²⁰³ DM 30.17.14, XXVI, 210b. Suárez stimmt Augustin zu, daß Gott nicht lügen kann, DM 30.17.15, XXVI, 211a. J. Revis hat die Abschnitte 30.17.14-15 zusammengefaßt, aber nicht kommentiert; *Suarez repurgatus*, 678.

²⁰⁴ *De fide theologica* 3.5.6, XII, 57a-b; 3.5.8, XII, 58a-59a. Die Lüge ist also nicht erst übel, weil Gott das wolle. Vgl. zum sogenannten Voluntarismus des Suárez im allgemeinen: R. Specht, 'Über den Sinn des sogenannten Voluntarismus in der Gesetzestheorie des Suárez', *Jahrbuch des Instituts für christliche Sozialwissenschaften* 7/8 (1966/1967) 247-256; ferner ders., 'Zur Kontroverse von Suárez und Vasquez über den Grund der Verbindlichkeit des Naturrechts', *Das Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 45 (1959) 235-255 (für letztere Hinweise und den Text dieser Aufsätze danke ich Herrn Professor Dr. Specht).

²⁰⁵ *De fide theologica* 3.5.3, XII, 56a (mit Stellenangabe). Vgl. für die Hypothese eines göttlichen Betrügers: T. Gregory, 'Dio ingannatore e genio maligno. Nota in margine alle *meditationes* di Descartes', *Giornale critico della filosofia italiana* 53 (1974) 477-516; ders., 'La tromperie divine', *Studi medievali* 23 (1982) 517-527; G. van den Brink, *Almighty God. A Study of the Doctrine of Divine Omnipotence*, Kampen 1993, 85-86.

Possibilien und ewigen Wahrheiten schreibt Suárez sowohl Abhängigkeit, als auch und vor allem Unabhängigkeit von Gottes Erkenntnis, Willen, und Macht zu. Manche Reformierte lehren mehr oder weniger konsequent Ähnliches, aber in den Niederlanden ist die Abhängigkeit der Possibilien von Gott (vor allem Gottes Wesenheit und Macht) etwa von Nicht-Cartesianern wie Amesius, Walaeus, van Maastricht und—mit ausdrücklicher anti-jesuitischer Polemik—Leydekker betont worden.

Suárez hat verneint, daß Gott die Macht zum Lügen hat und den Willen zum Lügen haben kann, weil die Lüge innerlich übel ist, daher der Gottheit Gottes widerspricht, und auch nicht für ein gutes Ziel angewendet werden kann.

KAPITEL V

DIE ERKENNBARKEIT UND UNBEGREIFLICHKEIT GOTTES

1. Einleitung

Suárez gelangt in seinen *Disputationes metaphysicae* zur Gotteserkenntnis über eine Einteilung des Seienden. Eine der Schwierigkeiten seines Gottesbeweises ist gewesen, daß dieser einen Gott und Geschöpfen gemeinsamen Seinsbegriff voraussetzt, während der Gottesbeweis noch zu zeigen hatte, ob es einen solchen Begriff geben kann. Damit ging auch die andere Schwierigkeit einher, daß dieses Ausgehen von einem Gott und Geschöpfen gemeinsamen Seinsbegriff dem suaresischen Prinzip widerspricht, daß Gott ausschließlich von den Wirkungen her erkennbar ist (Kapitel III). Daß die philosophische Gotteslehre vom einheitlichen Seinsbegriff her und nicht eindeutig von den konkreten Wirkungen oder Seienden her entwickelt wird, scheint eine Entscheidung für die Univozität und gegen die Analogie zu bedeuten. Weil Suárez sich trotzdem für eine Analogie der inneren Attribution entschieden hat, stellt sich die Frage nach deren Einheitlichkeit (§ 2). Anschließend ist der Frage nachzugehen, wie sich die Gesichtspunkte, die Suárez' Analogielehre kennzeichnen, in der Lehre von den Eigenschaften Gottes ausgewirkt haben (§ 3). Die These Descartes', daß Gott durch eine Idee gekannt wird, die *maxime clara et distincta* sei, erinnert an die Lehre von der Gottesschau, der nach allgemeiner scholastischer Überzeugung Klarheit eignet und die nach mehreren Autoren durch ein Bild im Intellekt vermittelt werden kann. Von Descartes her motiviert, ist darum im Hinblick auf die Gotteserkenntnis der glückseligen Schau Suárez auf deren Qualität und eventuelle Vermittlung durch ein Bild zu befragen (§ 4).

2. Die Doppelheit der suaresischen Analogielehre

Die *Disputationes metaphysicae* gehen von einem Gott und Geschöpfen gemeinsamen Seinsbegriff aus. Diesem entsprechend nimmt Suárez an, daß das Sein durch eine einzige und erste Einsetzung (*ex unica et prima impositione*) von allen Seienden, Gott sowie den Geschöpfen, ausgesagt wird. In der 28. metaphysischen Disputation behauptet Suárez dagegen, daß das Sein *primario* von Gott und *secundario* von den Geschöpfen ausgesagt wird.¹ Seiner Lehre von der Seinsanalogie eignet demnach eine

¹ Vgl. zur aus der Einheit des formalen Seinsbegriffs folgende *unica* oder *propria et primaeva impositio*: DM 2.2.24, XXV, 78a-b (damit stimmt die in DM 28.3.2, XXVI, 13b, Duns Scotus zugeschriebene Auffassung überein, daß „ens immediate significat conceptum unum commune Deo et creaturis“; über die Ordnung primär-sekundär DM 28.3.5, XXVI, 14a.

systematische Spannung.² Sie versucht innerhalb einer einzigen Konzeption, die These, daß die Geschöpfe ihr—eigenes— Sein nur in Abhängigkeit von Gott besitzen, mit ihrem Gegenteil, wonach die Geschöpfe als Seiende eben *nicht* durch ihren Schöpfer definiert werden, zusammen zu denken.³

Ist diese Analogielehre mithin inkohärent? Die beiden entgegengesetzten Thesen (die Geschöpfe gelten als Seiende ‘aufgrund einer Abhängigkeit von Gott’ und ‘nicht aufgrund einer Abhängigkeit von Gott’) sind nicht widersprüchlich, wenn sie in unterschiedlichen Hinsichten ausgesagt werden.⁴ Der Seinsbegriff könnte zugleich analog und univok genannt werden, wenn im ersten Fall die unterschiedlichen konkreten Seienden (die *inferiora*) berücksichtigt werden, im zweiten Fall aber von ihnen abstrahiert wird. In diesem Sinn etwa haben Duns Scotus und Ockham behauptet, das Sein sei zwar logisch univok, in Wirklichkeit (metaphysisch) aber analog (dabei hat Duns Scotus angenommen, daß die Analogie die Univozität in sich enthält).⁵ In dieser Art und Weise ließe sich ohne Widerspruch Analogizität mit Univozität koordinieren.

² Vgl. über die Analogielehre des Suárez u.a.: J. Leiwesmeier, ‘Unsere Erkenntnis Gottes und die Analogia entis nach der Lehre des Franz Suarez’, *Theologische Quartalschrift* 122 (1941) 73-90 und 191-200; H. Lyttkens, *The Analogy Between God and the World. An Investigation of Its Background and Interpretation of its Use by Thomas of Aquino*, Uppsala 1952, 234-238; W. Pannenberg, *Analogie und Offenbarung. Eine kritische Untersuchung der Geschichte des Analogiebegriffs in der Gotteserkenntnis*, unveröffentlichte Habilitationsschrift Heidelberg 1955, 135; J.P. Doyle, ‘Suarez on the Analogy of Being’, *The Modern Schoolman* 46 (1968-1969) 219-249 und 323-341; W. Hoeres, ‘Francis Suarez and the Teaching of John Duns Scotus on *univocatio entis*’, in: J.K. Ryan/B.M. Bonansea (Hg.), *John Duns Scotus, 1265-1965*, Washington 1965, reprint 1968, 263-290; H. Chavannes, *L’analogie entre Dieu et le monde, selon Thomas d’Aquin et selon Karl Barth*, Paris 1969, 100-105; W. Kluxen, ‘Analogie I’, *HWPh* I, 214-227, hier 225; A. Guy, ‘L’analogie de l’être selon Suarez’, *Archives de philosophie* 42 (1979) 275-294; J.-L. Marion, *Théologie blanche*, 96-109, vgl. schon 70-95; J.-F. Courtine, *Suarez*, 521-538; L. Honnefelder, *Scientia transcendens*, Hamburg 1990, 282-294; E.J. Ashworth, ‘Suarez on the Analogy of Being: Some Historical Background’, *Vivarium* 33 (1995) 50-75; A. Thompson, ‘Francisco Suarez’s Theory of Analogy and the Metaphysics of St. Thomas Aquinas’, *Angelicum* 72 (1995) 353-362. Die Spannung oder sogar Inkohärenz der suarezischen Analogielehre ist nicht von allen genannten Autoren ins Licht gerückt, besonders eindringlich aber von Marion, vgl. ferner bes. Doyle, Hoeres, Courtine.

³ Beide Tendenzen findet man prägnant formuliert in *DM* 28.3.16, XXVI, 18b-19a. Einerseits sei die Analogie des Geschöpfes zu Gott „fundata in proprio et intrinseco esse, habente essentiali habitu ad Deum, seu dependentiam a Deo“, so daß gelte: „omnis ergo creatura est ens per aliquam habitudinem ad Deum, quatenus scilicet participat, vel aliquo modo imitatur esse Dei, et quatenus habet esse, essentialiter pendet a Deo ...“ (18b). Andererseits behauptet Suárez: „non est ita intelligendum, ut existimetur creatura, concepta sub abstractissima et confusissima ratione entis ut sic, dicere habitudinem ad Deum; id enim est plane impossibile ...“ (19a).

⁴ Das hat auch Suárez selbst gewußt: „... respondetur, non esse inconveniens, idem nomen esse analogum et univocum respectu diversorum ...“; *DM* 32.2.25, XXVI, 326b. So hält er im Hinblick auf Substanz und Akzidenz das Sein für analog, insofern zwischen ihnen eine Ordnung bestehe (eine *attributio unius ad alium*), wogegen das Sein im Hinblick auf Substanzen untereinander und Akzidenzen untereinander univok sei, insofern keine solche Ordnung bestehe; *DM* 32.2.20-25, XXVI, 324b-326a.

⁵ Duns Scotus, *Ordinatio* I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 82; Ed. Vat. IV, 190,17-20; vgl. n. 83; IV, 191,1-192,3, wo Scotus behauptet, daß eine *unitas attributionis* eine *unitas univocationis* schon beinhaltet und also mit letzterer vereinbar ist (vgl. *Ordinatio* I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 163; Ed. Vat. III, 101,3-6, sowie n. 164; III, 102,8-11). Vgl. auch *Collatio* 24, n. 19 und 23; französische Übers. bei O. Boulnois, *Duns Scot. Sur la connaissance de Dieu*, 302-304. Vgl. für Ockham: M.C. Menges, *The Concept of Univocity Regarding the Predication of God and Creature According to William Ockham*, St. Bonaventure 1952, bes. 138-151, 174-175.

Diesen Ausweg hat Suárez jedoch geweigert. Er hat definitorisch sowohl seine sozusagen univoke als auch seine analoge These auf die Seinsweise der konkreten Seienden bezogen. In seiner Definition bedeutet Univozität, daß *keine* Ordnung der Attribution des einen zum anderen (*unius ad alium*) besteht, wogegen die Analogie der inneren Attribution eben diese Ordnung affirmiert.⁶ Dadurch ist die Möglichkeit ausgeschlossen, den Gegensatz (sowohl Annahme als auch Negation einer Seinsordnung) dadurch zu lösen, daß die analoge Annahme einer Seinsordnung auf einer Berücksichtigung der konkreten Seienden gründete, während die univoke Negation dieser Ordnung daher rührte, daß von den konkreten Seienden einfach *abstrahiert* würde. Denn auch die Univokation sieht, im suaresischen Sinne aufgefaßt als Negation einer Ordnung der *inferiora*, nicht ganz von den konkreten Seienden ab. Vielmehr geht in der suaresischen Begrifflichkeit sowohl die Univozität als auch die von Suárez verteidigte Analogie der inneren Attribution davon aus, daß die Geschöpfe innerlich, wirklich und eigentlich,—also ohne Rücksicht auf ihre Ursache—Seiende sind.⁷

⁶ Im Hinblick auf die Univozität gilt: „... ad univocationem non sufficit quod conceptus in se sit aliquo modo unus, sed *necesse est ut aequali habitudine et ordine respiciat multa*, quod non habet conceptus entis ...”; DM 2.2.36, XXV, 81b; vgl. 32.2.15, XXVI, 323b: „Recte enim probat [Scotus], ens significare substantiam et accidens medio eodem conceptu formali et objectivo, negamus tamen id satis esse ut sit univocum proprie [denn soviel gilt auch von der Analogie der inneren Attribution], nisi sit *etiam perfecte unum in habitudine et indifferentia ad inferiora*”; 28.3.17, XXVI, 19b: „... univocum ex se ita est *indifferens, ut aequaliter, et sine ullo ordine vel habitudine unius ad alterum, ad inferiora descendat* ...”; 28.3.21, XXVI, 21a: „... *uniformitatem et identitatem* requirunt univoca in ratione sua, et ita debet definitio univocorum exponi”; vgl. 28.3.2, XXVI, 13b. Mit Recht stellt W. Hoeres daher fest, ‘Francis Suarez and the Teaching of John Duns Scotus, 272: „The unity of univocation is therefore still greater than mere unity of concept, since the univocal concept is equally indifferent to all its inferiors”; vgl. L. Honnefelder, *Scientia transcendens*, 290–291, der feststellt, daß diese Definition der Univozität über die scotische Definition der Univozität hinausgeht. Dagegen bezeichnet die Analogie der inneren Attribution „... *formam seu rationem formalem intrinsece inventam in omnibus analogis* [soweit stimmt sie mit der Univozität überein, aber] *cum aliquo ordine, vel habitudine eorum inter se* ...”; DM 32.2.14, XXVI, 323a; vgl. 28.3.17, XXVI, 19a–b; 28.3.21, XXVI, 21a. Sämtliche Hervorhebungen von A.G.

⁷ Vgl. für die Univokation vorige Anm.; über die Analogie vgl. DM 28.3.11, XXVI, 16b: „Creatura enim est ens ratione sui esse absolute et sine tali proportionalitate considerati, quia nimirum per illud est extra nihil, et aliquid actualitatis habet; nomen etiam entis non ideo est impositum creaturae, quia servat illam proportionem seu proportionalitatem ad Deum, sed simpliciter quia in se aliquid est, et non omnino nihil; imo ut infra dicemus prius intelligi potest tale nomen impositum enti creato, quam increato. ... at vero in hac analogia entis nulla est metaphora aut improprietas, nam creatura vere, proprie ac simpliciter est ens ...”; 28.3.14, XXVI, 17b–18a, u.a.: „... licet sapientia dicatur analogice de creata et increata sapientia, non tamen definitur sapientia creata per increatam ...”; „... in posteriori attributione [der innerlichen] datur unus conceptus communis formalis et objectivus, quia analogata proprie et intrinsece talia sunt, vereque in tali ratione conveniunt, quam potest mens abstracte seu praecise concipere uno conceptu omnibus communi”; 28.3.15, XXVI, 18a–b; 18a: „... constat, creaturam non denominari ens extrinsece ab entitate aut esse, quod est in Deo, sed a proprio et intrinseco esse, ideoque non per tropum, sed per veritatem et proprietatem ens appellari. Item constat, creaturam, ut ens est, non definiri per creatorem aut per esse Dei, sed esse ut sic, et quia est extra nihil; nam si addatur habitudo ad Deum, verbi gratia, creaturam esse ens, quia est participatio divini esse, sic non jam definitur creatura, ut ens est, sed ut tale ens est, nimirum creatum”; 28.3.16, XXVI, 18b–19a; 29.3.6, XXVI, 49a: „... non est necesse ut communis ratio per se primo dicatur de re singulari. Unde si esse abstractissime sumatur, ut est analogum quoddam ad esse improductum et productum, non videtur per se primo convenire Deo, aut enti improducto, sed enti ut sic, ut est etiam quoddam analogum ad ens per essentiam, et participatum”.

Dadurch bleibt die Spannung zwischen Affirmation und Negation einer Seinsordnung innerhalb der Analogielehre bestehen.

Nun meint auch Suárez, daß der Seinsbegriff die eigenen Sinngehalte der *inferiora* nicht einschließt, weil diese nicht in einem einzigen Begriff vereinigt werden können. Doch hat er die besonderen Inhalte der konkreten Seienden auch nicht strikt vom Seinsbegriff getrennt, denn dieser schließe die *inferiora* doch konfus und gleichsam in Potenz (*confuse tantum et quasi in potentia*) ein.⁸ Dieser Doppelheit entspricht auf der einen Seite die Behauptung, daß der Seinsbegriff, der nicht aktuell die *inferiora* einschließt, nicht die Abhängigkeit des Geschöpfes von Gott zum Ausdruck bringen kann. Auf der anderen Seite meint Suárez, daß der abstrakte und konfuse Seinsbegriff doch „aus sich selbst“ die Ordnung „fordert“, daß das Sein primär Gott zukommt und nur in zweiter Instanz den Geschöpfen. Die Spannung bleibt mithin bestehen.⁹

Suárez hat also den Ausweg abgeschnitten, die Kohärenz durch eine Unterscheidung zwischen *logischer* Univozität und *metaphysischer* Analogie zu retten. Denn Univozität, wie er diese definiert, besagt, indem sie eine Seinsordnung der konkreten Seienden *leugnet*, per Definition zu viel, um sich mit einer konkreten Seinsordnung (Analogie) koordinieren zu lassen. Eine streng logische Auffassung der Univozität, die den Seinsbegriff wie ein Genus betrachtet, hat nach Suárez das Defizit, daß zwar bei einem Genus die Ungleichheit nur in den Spezies ist, aber beim Seinsbegriff gehe die „Ungleichheit der Ordnung“ (*inaequalitas ordinis*) oder „Ungleichheit wesentlicher Abhängigkeit“ (*inaequalitas essentialis dependentiae*) gerade aus dem allgemeinen Begriff hervor (*proveniens ex ipsa communi ratione generica*). Die logische Univozität faßt den Seinsbegriff also nach Suárez versehentlich ohne die in ihm unlösbar integrierte Ordnung der Seienden. Die Unterscheidung zwischen logischer Univozität und metaphysischer Analogie hält Suárez darum für zwar plausibel (*probabilis*, nämlich wegen der in der Univozität zum Ausdruck gebrachten Einheit des Seinsbegriffs), aber all zu sehr zur (metaphysischen) Univozität, also zur Negierung einer Seinsordnung, tendierend.¹⁰

Wenn Suárez eine logische Auffassung der Univozität ablehnt, weil diese der Seinsordnung nicht gedenkt, läßt sich diese Argumentationslinie auch gegen seine eigenen Aussagen wenden, in denen er den Seienden als Seienden eine Ordnung auf Gott hin ausdrücklich abspricht. Der mit der Einheitlichkeit des Seinsbegriffs einhergehende Versuch, die Seienden ohne Abhängigkeit von Gott als Seiende zu denken einerseits, und die aus demselben allgemeinen Seinsbegriff hervorgehende

⁸ DM 28.3.18, XXVI, 19b-20a; vgl. 28.3.19; 20a-b.

⁹ Vgl. exemplarisch folgende zwei Aussagen, die sich beide auf den abstrakt und konfus gedachten Seinsbegriff beziehen: DM 28.3.16, XXVI, 19a: „Quod non ita est intelligendum, ut existimetur creatura, concepta sub abstractissima et confusissima ratio entis ut sic, dicere habitudinem ad Deum; id enim est plane impossibile ...“; andererseits aber DM 28.3.17, XXVI, 19a-b: „ipsum ens quantumvis abstracte et confuse conceptum, ex vi sua postulat hunc ordinem, ut primo ac per se, et quasi complete competat Deo, et per illud descendat ad reliqua, quibus non insit, nisi cum habitudine et dependentia a Deo ...“. Vgl. für diesen Gegensatz im Hinblick auf die konfuse *ratio entis* auch DM 28.3.19, XXVI, 20a-b, mit 28.3.22, XXVI, 21a.

¹⁰ DM 28.3.20, XXVI, 20b. Die sachliche Distanz, mit der Suárez der Unterscheidung zwischen logischer Univozität und metaphysischer Analogie gegenübersteht, verdient gegenüber seinem verbalen Wohlwollen für sie betont zu werden; vgl. richtig Doyle, 'Suarez on the Analogy', 248 Anm. 114; Honnefelder, *Scientia transcendens*, 286-287.

Ordnung, wonach erst Gott und danach in Abhängigkeit von Gott die Geschöpfe das Sein haben andererseits, lassen sich nicht zusammendenken.¹¹ Suárez vertritt in der Tat die eigentümliche¹² und gegen eine bloß logische Auffassung von der Univozität geltend gemachte These, daß das Sein, wie abstrakt auch immer gedacht, von sich aus (*ex vi sua*) diese Ordnung fordert (*postulat*), daß es primär Gott zukommt und danach den anderen Seienden, die das Sein nur in Abhängigkeit von Gott haben.¹³ Aber dieser Annahme fehlt die Überzeugungskraft, denn sie ist nur denkbar unter der Voraussetzung, daß das abstrakte Sein *in sich selbst* schon in irgendeiner Weise differenziert ist, was aber wieder mit der betonten Einheitlichkeit und Abstraktheit des Seinsbegriffs unvereinbar ist.¹⁴ Der Gedanke, daß der Seinsbegriff von sich aus eine Ordnung fordert, ist Suárez' ultimer Versuch, die Einheit des Seinsbegriffs mit einer analogen Seinsordnung zu vereinbaren, aber er gelangt nicht über die bloße Behauptung hinaus.¹⁵

¹¹ Vgl. das harte, aber berechtigte Urteil J.-L. Marions über die suaresische Analogielehre; *Théologie blanche*, etwa 96: „... sa contradiction interne qui le rend impensable ...“; 102: „A devenir ainsi intrinsèque, l'analogie de référence ... devient ... incohérente et contradictoire“; ebd.: „... Suarez reconnaît la contradiction de sa thèse [dort, wo er die Einheit des Seinsbegriffs für sicherer hält als die Analogie, *DM* 2.2.36] ...“; 103: „La contradiction entre le concept commun d'*ens* et l'attribution analogique ...“; 106: „Devenue intrinsèque, l'analogie d'attribution résiste bien, grâce à l'apport scotiste, à la critique cajétanienne, mais au prix de sa contradiction interne“. W. Hoeres hat den inneren Gegensatz der suaresischen Analogielehre weniger scharf herausgearbeitet, aber auch er spricht von einem Widerspruch; 'Francis Suarez and the Teaching of John Duns Scotus', 269, vgl. 267; J.P. Doyle spricht zunächst vorsichtig von „two paradoxical assertions“, muß aber schließlich feststellen, daß vor allem die Lehre von der inneren Nichtwidersprüchlichkeit der Seienden „precludes the analogy of intrinsic attribution, with its demand for inequality and subordination among analogous beings“; 'Suarez on the Analogy of Being', 323 bzw. 341. Zurückhaltend ist dagegen L. Honnefelder: „... daß ferner ein schlechthin einfacher und einheitlicher Begriffsgehalt zugleich und ohne Widerspruch „aus sich“ die besagte Ordnung fordern kann, ist ebenfalls nur begreiflich, wenn man die ratio entis, wie Suárez dies ... ja auch tut, in scotischer Perspektive als eine innere Intensität betrachtet, die mit ihrem Modus keine Zusammensetzung bildet und als solche keine Begrenzung an sich trägt“. Gleichwohl spricht auch Honnefelder auf derselben Seite von den „logischen Schwierigkeiten, die ein in seiner Bedeutung einheitlicher und zugleich analoger Begriff mit sich bringt ...“ (*Scientia transcendens*, 292);—und letzteres mit Recht, denn die je verschiedenen Grade des scotisch aufgefaßten Seienden gehören in ihrer Verschiedenheit nicht zum einheitlichen, von *allen* Seienden aussagbaren Seinsbegriff. Der univoke Seinsbegriff abstrahiert *als univok* grundsätzlich von seinen Modi und von der Disjunktion unendlich—endlich.

¹² L. Honnefelder, *Scientia transcendens*, 291: Diese These sei für „das suaristische Analogieverständnis“ besonders kennzeichnend.

¹³ *DM* 28.3.17, XXVI, 19a: „... ipsum ens quantumvis abstracte et confuse conceptum, ex vi sua postulat hunc ordinem, ut primo ac per se, et quasi complete Deo, et per illud descendat ad reliqua, quibus non insit, nisi cum habitudine et dependentia a Deo ...“. Diese These ist eine suaresische Konstante: vgl. 28.3.20, XXVI, 20b: „... inaequalitas ordinis proveniens ex ipsa communi ratione generica, quae ex se postulet prius et absolute esse in una specie, et deinde in aliis per habitudinem ad primam ...“; 28.3.21, XXVI, 21a: „Deinde ... ipsamet ratio communis ex se postulat talem determinationem cum ordine et habitudine ad unum, et ideo, licet secundum confusam rationem sit eadem, sicut est una, nihilominus non est omnino uniformis ...“.

¹⁴ W. Hoeres, 'Francis Suarez', 272-273; L. Honnefelder zieht zur Interpretation die verwandte These des Suárez heran, wonach der Seinsbegriff als solcher verlangt, nach der ganzen Ausdehnung möglicher Vollkommenheit in einem Seienden, also in Gott, zu sein (*DM* 30.2.23), aber auch dieser Vergleich löst nicht die konzeptuelle Schwierigkeit; *Scientia transcendens*, 291-292.

¹⁵ J.-L. Marion, *Théologie blanche*, 105: „La seconde réponse ... confirme l'impasse par son insignifiance même: elle se contente d'affirmer cela même qu'il faudrait démontrer avec la violence caractéristique des faibles positions“.

Der Analogielehre des Suárez eignet also eine innere Doppelheit: sie behauptet zugleich eine Seinsordnung (die thomanische Analogie) und die Einheit des Seinsbegriffs (die scotische Univozität), und verbindet darüber hinaus mit letzterer noch Cajetans These, das Sein solle nicht nur in einem, sondern in beiden Analogaten 'eigentlich und innerlich' vorhanden sein, weil es widersprüchlich sei, daß etwas durch äußerliche Benennung ein reales Seiendes sei.¹⁶ Zumindest drei Gesichtspunkte zeigen, daß der sachliche Schwerpunkt bei der univoken Tendenz liegt. Erstens gehen die *Disputationes metaphysicae* eindeutig von der *Einheit* des formalen und objektiven Begriffs des Seienden als realen Seienden aus.¹⁷ Suárez hat selbst zugegeben, daß das Sein eine große Ähnlichkeit (*magnam similitudinem*) mit univoken Worten hat, weil es mittels eines einzigen Begriffes (*medio uno conceptu*) absolut und ohne Zusatz von Gott und Geschöpfen prädiiziert wird.¹⁸ Zweitens hat Suárez offen eingestanden, wenn man zwischen Analogie und Einheit des Seinsbegriffs wählen müsse, so sei der einheitliche Seinsbegriff statt die Analogie zu wählen, weil erstere sicher, letztere hingegen *incerta* ist.¹⁹ Die Possibilenlehre des Suárez schließlich reflektiert die Doppelheit seiner Analogielehre, indem sie die Possibilen einerseits als von Gott abhängig denkt, andererseits aber zu der These gelangt, daß den möglichen Dingen '*aus ihnen selbst*', also innerlich und unabhängig von Gott, die Nichtrepugnanz zum Existieren zukommt (Kapitel IV, § 4).²⁰

Für die Lehre von der Erkennbarkeit Gottes hat eine solche Analogielehre wenigstens drei Konsequenzen. Erstens: aus der Einheit des Seinsbegriffes ergibt sich, daß wenigstens der Begriff des Seins in *derselben* Bedeutung von Gott ausgesagt wird, wie er vom Geschöpf ausgesagt wird. Zweitens: insofern die *Disputationes metaphysicae* mit diesem einheitlichen Seinsbegriff einsetzen und über diesen zur Gotteslehre gelangen, wird Gott in ihr nicht ausschließlich oder nicht in erster Linie aus den Wirkungen erkannt, und kann der Attributionsanalogie nur sekundäre Bedeutung zukommen. Drittens: die von Suárez immer noch behauptete Seinsordnung

¹⁶ Vgl. zum letzteren: DM 32.2.14, XXVI, 323a-b, sowie Cajetans Behauptung, daß die Geschöpfe ohne Rücksicht auf Gott als Seiende gelten müssen; *In De ente et essentia D. Thomae Aquinatis commentaria*, II, n. 21; ed. M.-H. Laurent, Turin 1934, 37: „... creatura enim in quantum ens non diffinitur per Deum“; darum bestehe zwischen Gott und Geschöpf keine Attributionsanalogie. Die Bedeutung Cajetans für die Analogielehre des Suárez hat J.-L. Marion betont; *Théologie blanche*, 92-109. E.J. Ashworth hat gemeint, Cajetan sei der erste Vertreter überhaupt der Auffassung, daß die Analogie der Attribution notwendigerweise eine Analogie der *äußerlichen Benennung* ist, die als solche zur wahren Analogie nicht reicht; 'Suarez on the Analogy of Being', 58, 59, vgl. 64. Cajetan und Suárez teilen also die Auffassung, daß eine Analogie der äußerlichen Benennung unzureichend ist; nur hat Cajetan daraus eine Analogie der Proportionalität geschlossen, Suárez eine solche der *inneren* Attribution. In der Lehre von den Eigenschaften Gottes kann Suárez argumentieren, daß Eigenschaften, die *essentialiter* von den Geschöpfen ausgesagt werden, wie etwa 'Seiende', 'Substanz' oder 'Geist', viel mehr noch wesentlich Gott zukommen (DM 30.12.6, XXVI, 160b, und im Hinblick auf Lebendigkeit, Intellektualität, Willen: DM 30.15.15, XXVI, 174a; 30.9.36, XXVI, 127b). Vgl. DM 30.16.13, XXVI, 187b.

¹⁷ Vgl. u.a. J.-F. Courtine, *Suarez*, 528. Die erste Disputation handelt vom Objekt der Metaphysik und deren Einheit, die zweite vom Seinsbegriff.

¹⁸ DM 28.3.17, XXVI, 19b.

¹⁹ DM 2.2.36, XXV, 81b; vgl. 29.3.7, XXVI, 49b auf eine Analogielehre, wonach „*ipsum esse non posse reduci ad rationem communem*“, antwortet Suárez: „... id quod dicitur de analogia entis esse sub opinione, quod satis est ad infirmendam vim demonstrationis“.

²⁰ Vgl. besonders J.P. Doyle, 'Suarez on the Analogy of Being', 323-341.

entspricht durchaus der These von der Erkennbarkeit aus den Wirkungen, weil in ihr mit dem Seinsbegriff ein Kausalverhältnis verbunden wird. Im Hinblick auf die Lehre von den Eigenschaften Gottes ist jetzt näher zu sehen, wie sich der erste (univoke) Moment und der dritte (analoge) Moment ausgewirkt haben.

3. Die Problematik der Analogie und die Lehre von den göttlichen Eigenschaften

3.1 Thomas von Aquin und Duns Scotus

Die Frage, wie sich univoke und analoge Auffassungen über das Sein in der Lehre von den Eigenschaften Gottes auswirken, läßt sich anhand verschiedener Aussagen des Duns Scotus und des Thomas von Aquin präzisieren. Diese beiden mittelalterlichen Theologen können als exemplarische, auch für Suárez richtungsgebende, Vertreter der Univokations- bzw. der Analogie these gelten.²¹ Folgende Themen sind dabei besonders relevant: erstens die Übereinstimmung zwischen Eigenschaften der Geschöpfe und Gottes, zweitens die negative Theologie im Zusammenhang mit der Möglichkeit eines quidditativen Begriffes Gottes.

(1) Ihr größter mittelalterlicher Verteidiger, Duns Scotus, hielt die Univozität für die unabdingbare Voraussetzung der natürlichen Erkenntnis Gottes: „Gott ist nicht natürlicherweise von uns erkennbar, wenn nicht das Seiende dem Geschaffenen und Ungeschaffenen univok ist“.²² Im Hinblick auf die Eigenschaften Gottes ist besonders das vierte für die Univozität des Seinsbegriffs vorgebrachte Argument wichtig.²³ Scotus referiert die Auffassung des Anselmus, daß alles, was in jedweden besser ist als das Gegenteilige Gott zugeschrieben werden muß, und daß das Gegenteilige von Gott nicht ausgesagt werden kann (u.a. *Monologion* 15). Diese Methode der Gotteserkenntnis wäre nach Duns Scotus unmöglich, wenn es keinen univoken, Gott und Geschöpfen gemeinsamen Begriff der ‘absoluten Vollkommenheit’ (*perfectio simpliciter*) gäbe: Wenn eine absolute Vollkommenheit *nur dem Geschöpf* zukommt, kann Gott überhaupt nichts zugeschrieben werden. Wenn sie umgekehrt *nur Gott* eigen ist, kann Gott nichts von den Geschöpfen her zugeschrieben werden. Es bleibe also nur die Gemeinsamkeit des Begriffs als Voraussetzung für die Gotteserkenntnis. Demgemäß erwägt „jede metaphysische Untersuchung über Gott“ den formalen Inhalt (*rationem formalem*) einer geschöpflichen Vollkommenheit, entfernt von ihr die im Geschöpf mit ihr verbundene Unvollkommenheit, erkennt ihr die höchste Vollkommenheit zu und schreibt sie sodann Gott zu. Diese Methode der Gotteserkenntnis setzt einen univoken, den Geschöpfen entnommenen Begriff voraus und kann ohne diesen nicht durchgeführt werden.²⁴ In der scotischen Perspektive führt die Univozität des Seins unmittelbar zu

²¹ Die Orientierung an Duns Scotus und Thomas von Aquin will weder einem allgemeinen Gegensatz zwischen Thomas und Duns Scotus das Wort reden, noch leugnen, daß Duns Scotus seinerzeit in erster Linie mit Heinrich von Gent und nicht so sehr mit Thomas im Gespräch war.

²² Duns Scotus, *Ordinatio* I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 139; Ed. Vat., III, 87,1-2.

²³ Duns Scotus gibt 5 Argumente für die Univozität in *Ordinatio* I, d. 3, p. 1, q. 1-2, nn. 27-44; Ed. Vat. III, Rom 1954, 18-29. Vgl. dazu L. Honnefelder, *Ens inquantum ens*, 286-305.

²⁴ Duns Scotus, *Ordinatio* I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 38-39; Ed. Vat. III, 25,3-27,13; vgl. I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 70-79; Ed. Vat. IV, 184-189; Honnefelder, *Ens inquantum ens*, 301-304. Von Gott wird ‘formal’ gesagt, daß er weise, gut usw. ist, I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 113 vgl. 112; Ed. Vat. IV, 205-206. Cajetan hat

einer Univozität jeder Eigenschaft, die formal sowohl in Gott als auch im Geschöpf vorhanden ist.²⁵ Daraus, daß die Eigenschaften ihren eigenen formalen Inhalt haben, ergibt sich für Duns Scotus dann auch, daß die göttlichen Eigenschaften untereinander formal unterschieden sind (die Einfachheit Gottes versucht Duns Scotus dabei so zu wahren, daß er die Eigenschaften Gottes, trotz ihrer formalen Unterschiedenheit, aufgrund ihrer Unendlichkeit mit der Wesenheit Gottes identifiziert, die diese formal unterschiedenen Eigenschaften einschließt). Wenn in dieser Art und Weise eine formale Gemeinsamkeit zwischen Gott und Geschöpfen angenommen wird, werden die zwischen ihnen verbleibenden Unterschiede als von dieser Gemeinsamkeit getrennt gedacht. Der Inhalt eines sowohl von Gott als von den Geschöpfen ausgesagten Begriffes bleibt derselbe, obwohl der Unterschied zwischen beiden unendlich ist. Eine göttliche Eigenschaft ist uns unbegreiflich, weil ihr Unendlichkeit zukommt, nicht aber, weil der positive Begriff einer Eigenschaft Gottes von dem der entsprechenden geschöpflichen Eigenschaft verschieden wäre.²⁶ Eine univoke Gemeinsamkeit bleibt auch der unangetastete Ausgangspunkt, wenn Duns Scotus von der Univozität des *Seins* die sogenannten ultimen Differenzen und die Eigentümlichkeiten (*passiones*) der Seienden ausschließt.²⁷ Im Hinblick auf die göttlichen Eigenschaften könnten Gott Attribute zugeschrieben werden, die auch den Geschöpfen zukommen, aber durch eine ultime Differenz in Gott in anderer Art und Weise als in den Geschöpfen sind. Wenn dem Unterschied zwischen Gott und Geschöpf über diese 'ultimen Differenzen' (die etwas Gemeinsames voraussetzen und somit der Univozität nicht widersprechen) Rechnung getragen wird, erübrigt sich im Grunde die Prädzierung „im eminenten Sinn“, derzufolge Eigenschaften der Geschöpfe in Gott nur „im eminenten Sinn“, also in einem höheren Modus als in den Geschöpfen, vorhanden sind.²⁸

Die von Suárez erwähnte kausale Begründung für die Analogie findet sich in reiner Form bei Thomas von Aquin. Aufgrund des Kausalverhältnisses zwischen Gott und Geschöpf hat Thomas einen identischen Inhalt der Übereinstimmung (*similitudo*) zwischen beiden gelehrt: Jede ihrer Wirkursache nicht adäquate Wirkung erhält das Gleichnis des Wirkenden nicht dem gleichen Inhalt gemäß (*non secundum eandem rationem*), sondern in mangelhafter Weise.²⁹ Zwar kennt auch Thomas den Begriff

diese These später durch die Behauptung zu entkräften gesucht, das anselmische Verfahren setze nicht, wie Duns Scotus meint, Univozität voraus, sondern könne mit einer *analogen ratio formalis* auskommen; *In De ente et essentia*, II, 19 drittes Argument, bzw. II, 21^a *ad tertium*; ed. Laurent, 33 bzw. 39.

²⁵ So auch E. Gilson, *Jean Duns Scot*, 225: „La doctrine de l'univocité s'étend donc, outre le domaine de l'être, à la totalité des attributs divins, pris sous leurs raisons formelles propres ...“, 235.

²⁶ E. Gilson, *Jean Duns Scot*, 225.

²⁷ Duns Scotus, *Ordinatio* I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 131-136; Ed. Vat. III, 81-85; vgl. Honnefelder, *Ens inquantum ens*, 313-326.

²⁸ Die *via eminentiae* spielt bei Duns Scotus anscheinend kaum eine Rolle. Vgl. im Hinblick auf den Gottesbeweis: E. Gilson, *Jean Duns Scot*, 163, 165-171. Das Register der für die Gotteserkenntnis wichtige Textsammlung von O. Boulnois weist (s.v. *éminence*) nur wenige Stellen auf, in denen Duns Scotus auf Gottes eminenten Besitz bestimmter Eigenschaften hinweist, und unter denen (von insgesamt zwei Verweisen auf Eminenz) keine relevante im Kommentar zur dritten Distinktion des Sentenzenbuches. Vgl. *Ordinatio* I, d. 8, q. 3, n. 49, sowie n. 73 und n. 200; Ed. Vat. IV, 172, sowie 186 und 265-266 (Boulnois, *Duns Scot. Sur la connaissance de Dieu*, 485).

²⁹ Thomas von Aquin, *S. Theol.* I, q. 13, art. 5. In q. 4, art. 2 macht Thomas einen scharfen Unterschied zwischen der Vollkommenheit, die *secundum eandem rationem*, und der Vollkommenheit, die *eminentiori modo* in der Ursache ist. Die Vollkommenheiten der Geschöpfe seien *secundum*

(*nomen*) der Vollkommenheiten ohne Unvollkommenheit (*perfectio absque defectu*), die sowohl von Gott als von den anderen Dingen ausgesagt werden, aber diese sind nur im Hinblick auf das Bezeichnete (*perfectiones ipsas significatas*) ohne Unvollkommenheit, nicht aber im Hinblick auf die Weise des Bezeichnens (*modus significandi*). Die Weise des Bezeichnens verleiht jedem Begriff (Namen) einen Mangel, weil der menschliche Verstand die Dinge so ausdrückt, wie er sie begreift: Die Verstandeserkenntnis beginnt bei den Sinnen, hat die *quidditas rei materialis* als ihr eigentliches Objekt und übersteigt nicht den Modus, den die sinnlichen Dinge besitzen, denn der Modus des Erkennens richtet sich nach dem Modus des Seins eines Dinges.³⁰ Die Unvollkommenheit des *modus significandi* wird Gott nicht zugeschrieben, obwohl die bezeichnete vollkommene Sache Gott im eminenten Sinne (*eminenti modo*) zukommt und die Begriffe somit, was ihre Bedeutung betrifft (*id quod significant*), im eigentlichen Sinne (*proprie*) von Gott ausgesagt werden.³¹ In dieser Weise bleibt auch für einen positiven und Gott im eigentlichen Sinne zukommenden Begriff, wie den der Weisheit, im Hinblick auf Gott die bezeichnete Sache unbegreiflich und übersteigt sie die Bedeutung (*significatio*) des Namens.³² Wenn bestimmte Begriffe von Gott wesentlich (*essentialiter*) ausgesagt werden, so wird nach Thomas gemeint, daß Gott die geschaffene (verursachte) Vollkommenheit in einer eminenteren, höheren Weise (*eminentius; secundum modum altiore*) besitzt.³³ Gerade auch von den Eigenschaften, die Gott 'im eigentlichen Sinne' zukommen, gilt, daß er sie doch 'in eminenter Weise' besitzt.

(2) Wenn Duns Scotus die absoluten Vollkommenheiten, die in den Geschöpfen vorliegen, Gott zuschreibt, impliziert dieses Verfahren metaphysischer Theologie eine positive Erkenntnis Gottes. Die Univozität poniert eine positive Übereinstimmung zwischen Gott und Geschöpfen. Eine negative Gotteserkenntnis kann daher nur eine sekundäre Bedeutung haben: Negationen leugnen das mit Affirmationen Unverträgliche. Eine reine Negation, wie etwa 'Nicht-Stein', gilt nach Scotus genauso für Gott wie für eine Chimäre und besagt also eigentlich nichts.³⁴ Mit der Univozitätsthese stimmt also die Leugnung des Primats der negativen Theologie überein. Thomas von Aquin hat aus der Unzureichendheit aller menschlichen Gotteserkenntnis gefolgert, daß wir von Gott nicht im strengen Sinne wissen können,

eminentiorem modum in Gott.

³⁰ *S. Theol.* I, q. 12, art. 4; q. 84, art. 7; q. 85, art. 1, art. 5 ad 3; q. 89, art. 2-3.

³¹ *S.c. gentiles* I, c. 30; *S. Theol.* I, q. 13, art. 3 (Kommentar dazu v. H.W.M. Rikhof, *Over God spreken. Een tekst van Thomas van Aquino uit de Summa Theologica* (I, Q. 13). Vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien, Delft 1988, 60-63).

³² *S. Theol.* I, q. 13, art. 5.

³³ *S. Theol.* I, q. 13, art. 6 (vgl. Rikhof, *Over God spreken*, 80-81) bzw. q. 13, art. 2.

³⁴ Duns Scotus, *Ordinatio* I, d. 3, pars 1, q. 1-2, n. 10; Ed. Vat. III, 4,9-5,14; 4,13-15: *Patet etiam quod nullas negationes cognoscimus de Deo nisi per affirmationes, per quas removemus alia impossibilia ab illis affirmationibus*"; d. 8, pars 1, q. 3, n. 73; Ed. Vat. IV, 186. Vgl. R. Schönberger, 'Negationes non summe amamus. Duns Scotus' Auseinandersetzung mit der negativen Theologie', in: L. Honnefelder/R. Wood/M. Dreyer (Hg.), *John Duns Scotus*, 482-496; E. Gilson, *Jean Duns Scot*, 222.

was er ist, sondern nur was er nicht ist.³⁵ Er betont daher den vorwiegend negativen Charakter der menschlichen Gotteserkenntnis.³⁶ Damit meint er, wie seine Erörterung der Gotteslehre eindeutig zeigt, nicht, daß überhaupt keine positive Aussagen über Gott möglich sind. Aber diese positiven Aussagen ermöglichen keinen natürlichen quidditativen Begriff von Gott.³⁷ Das heißt: Wir können die Wesenheit Gottes nicht so, wie sie in sich selbst ist, erkennen, sondern nur insofern sie in den Vollkommenheiten der Geschöpfe repräsentiert wird.³⁸ Ausgehend von den Wirkungen, die Gott ja nicht gleichgesetzt sind, kann das *quid est* Gottes als der Ursache nicht erkannt werden, so daß Thomas sogar folgern kann: *was* Gott ist, bleibt dem Menschen völlig unbekannt.³⁹ Dagegen hat Duns Scotus, insofern es eine positive Übereinstimmung zwischen Gott und den Geschöpfen gibt, einen quidditativen Begriff von Gott für möglich gehalten. Dieser quidditative Begriff Gottes, der univoke Seinsbegriff, ist der Ausgangspunkt, dem sodann die besonderen, Gott kennzeichnenden, Passionen zuzuschreiben sind.⁴⁰ Durch diese weiteren Vollkommenheiten, die im univoken und von den mit ihnen in den Geschöpfen verbundenen Unvollkommenheiten gereinigten Sinn Gott zukommen, entsteht dann ein Gott 'eigener' (*proprius*) Begriff, demzufolge er von allen Geschöpfen unterschieden ist.⁴¹ Die Annahme eines quidditativen Begriffs Gottes ist durch die scotische Univozitätslehre bedingt. Daher kann Duns Scotus den Begriff Gottes suchen, wie er in sich selbst ist, nicht wie er in den Geschöpfen ist.⁴² Dennoch

³⁵ *S. Theol.* I, q. 3, prol.: „Sed quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo, quomodo sit, sed potius quomodo non sit“; vgl. die parallele Stelle in *S. c. gentiles* I, c. 30, letzter Satz.

³⁶ *S. c. gentiles* I, c. 14.

³⁷ Vgl. J.F. Wippel, 'Quidditative Knowledge of God', in: ders., *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, Washington D.C. 1984, 215-241 und schon H.-F. Dondaine, 'Cognoscere de Deo 'quid est', *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 22 (1955) 72-78.

³⁸ *S. Theol.* I, q. 13, art. 2, ad 3: „... essentiam Dei in hac vita cognoscere non possumus, secundum quod in se est, sed cognoscimus eam secundum quod repraesentatur in perfectionibus creaturarum ...“. Vgl. *S. c. gentiles* I, c. 14 und etwa III, c. 47: „... nec per hanc vitam cognosci Deus altiori modo potest quam sicut causa cognoscitur per effectum“; c. 48: „... non est autem possibile in hac vita ad altiorem Dei cognitionem pervenire ut per essentiam cognoscatur ...“.

³⁹ *S. c. gentiles* III, c. 49; vgl. dazu A.C. Pegis, 'Penitus Manet Ignotum', *Mediaeval Studies* 27 (1965) 212-226.

⁴⁰ Duns Scotus, *Ordinatio* I, d. 3, q. 1-2, n. 25; Ed. Vat. III, 16-17; Das ungeschaffene Seiende schließt das Sein 'quidditativ' in sich; n. 137; Ed. Vat. III, 85,18; Gott, alle Substanzen und die wesentlichen Teile der Substanzen werden in keinem anderen 'quidditativen' Begriff erkannt als in dem des Seins, n. 145 und 185; Ed. Vat. III, 90,9-12 und 112,5-13; der 'quidditative' Begriff ist dem Endlichen und Unendlichen gemein; *Ordinatio* I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 136; Ed. Vat. IV, 221.

⁴¹ Duns Scotus, *Ordinatio* I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 58; Ed. Vat. III, 40,1-3: „... dico quod ad multos conceptus proprios Deo possumus pervenire, qui non conveniunt creaturis,—cuiusmodi sunt conceptus omnium perfectionum simpliciter, in summo“ (vgl. für das „in summo“ auch 40,7, sowie die typische Wendung in n. 39; Ed. Vat. III, 26,7-9, derzufolge die in den Geschöpfen vorliegende *ratio formalis* Gott zugeschrieben werden muß, allerdings „attribuendo sibi [i.e. wahrscheinlich *rationi formali*] omnino summam perfectionem“). Vgl. O. Boulnois, *Duns Scot*, 414-415 Anm. 51.1: „Pour Duns Scot, le concept propre de Dieu lui revient uniquement, mais non entièrement: il contient essentiellement une partie commune avec celui de la créature (le concept commun univoque), et est déterminé à Dieu par une partie distinctive (par éminence ou négation)“. Auch nach Ockham kann Gott in einem ihm eigenen Begriff erkannt werden, der aber nicht einfach sein könne, sondern immer zusammengesetzt sei (woraus Ockham jedoch keine formale Unterschiedenheit der göttlichen Attribute folgert); vgl. M.C. Menges, *Concept of Univocity*, 153-156.

⁴² Duns Scotus, *Ordinatio* I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 14; Ed. Vat. III, 7,6-7: „... illud conceptum Dei in se quaero“.

hat auch er die Mangelhaftigkeit der natürlichen Gotteserkenntnis betont: Der Mensch kann, abgesehen von dem Zustand der glückseligen Schau, keine Erkenntnis von Gott als von 'dieser Wesenheit', wie er in sich selbst ist, haben.⁴³ Er kann Gott nämlich nicht direkt erkennen, sondern ist faktisch auf den Erkenntnisweg von den Geschöpfen zu Gott angewiesen.

Aus dem Vorangehenden ergeben sich im Hinblick auf Suárez' Lehre von den göttlichen Eigenschaften folgende Fragen. Erstens: Hat Suárez Gott Vollkommenheiten, die in den Geschöpfen vorhanden sind, in ihrer *ratio formalis* Gott zugeschrieben, und dabei von einer Gott und den Geschöpfen gemeinsamen formalen Inhalt bestimmter Vollkommenheiten eine 'ultime Differenz' oder eine 'Eigentümlichkeit' (*passio*) abgehoben, mit welcher Gott diese Vollkommenheit besitzt? Oder hat er, eher wie Thomas von Aquin, in der Lehre von den Eigenschaften Gottes zwischen *significatio* und *modus significandi* unterschieden und von den Gott begrifflich *proprie* zugeschriebenen Eigenschaften ausdrücklich behauptet, daß er diese im eminenten (nicht formalen) Sinne besitzt? Zweitens: Hat Suárez innerhalb der Lehre von den Eigenschaften Gottes die scotische Relativierung der negativen Theologie übernommen, und die Möglichkeit eines quidditativen Begriffs Gottes anerkannt oder vielmehr mit Thomas von Aquin eine Vorrangstellung der negativen Theologie gelehrt und die natürliche Erkennbarkeit der Washeit Gottes geleugnet? Diesen Fragen sind die beiden nächsten Abschnitte gewidmet.

3.2 Formale oder eminente Prädizierung der vollkommenen Eigenschaften?

Suárez bekennt sich im ersten Kapitel seiner metaphysischen Lehre von den Eigenschaften Gottes eindeutig zum vor allem an Anselmus von Canterbury (u.a. *Monologion* 15) geschulten und von Duns Scotus nochmals bündig formulierten Prinzip, daß Gott jede absolute Vollkommenheit, von der es besser ist, sie zu besitzen als zu entbehren, zugesprochen, jede Unvollkommenheit dagegen abgesprochen werden muß. Dieses Prinzip regiert die ganze Eigenschaftslehre bei Suárez; nicht von ungefähr fängt diese mit der Vollkommenheit Gottes an.⁴⁴

Die absoluten Vollkommenheiten, d.h. Vollkommenheiten ohne jede Unvollkommenheit und ohne gegenseitige Widersprüchlichkeit, kommen Gott im formalen Sinn zu,⁴⁵ und können sogar nicht in einer höheren Weise als eben in formaler Weise besessen werden.⁴⁶ Dagegen kommen relative Vollkommenheiten, die eine gewisse Unvollkommenheit in sich haben, Gott nur im eminenten Sinn, d.h. in einer höheren

⁴³ Duns Scotus, *Ordinatio* I, d. 3. p. 1, q. 1-2, n. 56-57; Ed. Vat. III, 38-39; vgl. I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 192; Ed. Vat. III, 118, 11-13.

⁴⁴ Duns Scotus, *Ordinatio* I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 38-39; Ed. Vat. III, 25-27, vor allem 26,4-9. Suárez beruft sich auf Anselmus, Duns Scotus und Cajetan, *DM* 30.1.8, XXVI, 63a. Er zitiert Anselmus falsch (*Monologion* 14 statt 15), Duns Scotus nach *Ordinatio* I, d. 8, p. 1, q. 1, n. 22-23; Ed. Vat. IV, 162-163; Cajetan, *In De ente et essentia*, II, n. 22; Ed. Laurent, 40-42.

⁴⁵ *DM* 30.1.9, XXVI, 63a; 30.9.13, XXVI, 119b [Cajetan zugeschrieben]; 30.16.58, XXVI, 203a; 30.16.70, XXVI, 206a-b; 30.17.34, XXVI, 217b.

⁴⁶ *DM* 30.1.9, XXVI, 63a: „Adde, in his perfectionibus [simpliciter] non posse cogitari altiorum modum continendi illas quam formaliter, quia intra suam formalem rationem, nec limitationem nec imperfectionem includunt, neque altior gradus entis excogitari potest quam ille ad quem hae formales perfectiones pertinent, quales sunt vivere, sapere, et alia hujusmodi“; 30.6.7, XXVI, 91a-b.

Weise, zu.⁴⁷ Darin, daß Suárez absolute Vollkommenheiten im formalen Sinne Gott zuschreibt, geht er in scotischen Bahnen und bringt er seine Neigung zur Univozität zum Ausdruck. Gott besitze diese Vollkommenheiten „einer gewissen formalen Übereinstimmung mit dem Geschöpf gemäß“ und „nach demselben Namen und demselben Inhalt oder formalen Begriff (*secundum idem nomen, et secundum eandem rationem seu conceptum formalem*)“. Thomas hat dies ausdrücklich geleugnet und auch von den *proprie* prädierten Eigenschaften behauptet, daß sie Gott nur im eminenten Sinn zukommen.⁴⁸ Damit ist schwer zu vereinbaren, daß Suárez gleich nach diesem Bekenntnis zur Univozität im selben Satz hinzufügt: „unbeschadet der Analogie, die zwischen Gott und Geschöpf immer dazwischentritt“. Zwar hatte Suárez kurz vorher bejaht, daß eine geschaffene Vollkommenheit „ihrem adäquaten Inhalt“ (*adaequata ratio*) nach, „den sie im Geschöpf hat“ Gott natürlich nicht im formalen, sondern nur im eminenten Sinn zukomme: Gott besitzt eben keine *geschaffene* Weisheit. Dieses Zugeständnis stellt aber nicht in Frage, daß die *absoluten* Vollkommenheiten als solche Gott formal zukommen und nicht ihrerseits noch gesteigert werden können. Nur relative Vollkommenheiten, denen eine bestimmte Unvollkommenheit eignet, können ihm zufolge eminent prädiert werden.⁴⁹ Es bleibt also bei der an Duns Scotus geschulten Auffassung, daß Gott einem gewissen identischen Inhalt (*ratio*) gemäß formal mit dem Geschöpf übereinstimmt.⁵⁰ Suárez kann sich dann aber nur noch verbal auf die Analogie berufen. Denn ein abstrahierter Begriff, der univok, weil formal und mit derselben *ratio*, von Gott und Geschöpfen prädiert wird, kann nicht in derselben Hinsicht nicht-formal, also im thomanischen Sinne *eminenter*, von Gott und Geschöpf ausgesagt werden.

⁴⁷ DM 30.1.9-10, XXVI, 63a-b; n. 10; 63b: „Breviter tamen dicendum est continere eminenter, esse, habere talem perfectionem superioris rationis, quae virtute contineat quicquid est in inferiori perfectione, quod non potest melius explicari a nobis quam in ordine ad causalitatem vel effectum“.

⁴⁸ Vgl. *S. Theol.* I, q. 13, art. 5: „... non secundum eandem rationem, sed deficienter ...“, „... non secundum eandem rationem hoc nomen, sapiens, de Deo et de homine dicitur...“, „Neque enim in iis quae analogice dicuntur, est una ratio, sicut est in univocis ...“.

⁴⁹ DM 30.1.9, XXVI, 63a; 30.6.7, XXVI, 91b über die *perfectiones simpliciter*: „... nec potest esse altior vel eminentior modus continendi has perfectiones quam formalis“; vgl. 30.1.3, XXVI, 166a und 30.6.6, XXVI, 91a.

⁵⁰ DM 30.1.12, XXVI, 63b-64b: „Dices, hinc sequi, nullam perfectionem creatam esse formaliter in Deo, quia nulla perfectio creata est, quae formaliter sumpta includat imperfectionem. Respondeo, verum esse, nullam perfectionem creatam, secundum adaequatam rationem, quam habet in creatura, esse in Deo formaliter, sed eminenter tantum; non est enim in Deo sapientia creata, nam ut sic est accidens, et finita perfectio, et idem est de caeteris similibus. Dicitur ergo Deus quasdam ex his perfectionibus continere formaliter, quia secundum eas habet aliquam formalem convenientiam cum creatura, ratione cujus illa perfectio secundum idem nomen, et eandem rationem seu conceptum formalem attribuitur Deo et creaturae, salva analogia, quae inter Deum et creaturam semper intercedit. Quando vero non est talis convenientia, nec formalis denominatio, sed sola efficacia divinae virtutis, tunc dicimus intercedere continentiam eminentialem. Atque ita in Deo nulla perfectio est formaliter, nisi vel secundum proprium conceptum Dei, vel saltem secundum conceptum abstrahentem a Deo et creaturis“. Vgl. das Zugeständnis in DM 30.14.7, XXVI, 167a: „... in hoc manifestissimum esse, scilicet, secundum modum, quo sunt in creaturis [attributa positiva], non esse in Deo formaliter, sed eminenter; esse autem in Deo formaliter secundum modum altiore, qui omnem imperfectionem creaturarum excludat“. Beide Tendenzen (identischer formaler Inhalt [Univozität] und höherer Modus [Analogie]) exemplarisch in DM 30.17.5, XXVI, 208a: „Et quia agere ut sic ... dicit perfectionem sine imperfectione, ideo omnis vis agendi, altiori quidem modo, formaliter tamen ac proprie in divina potentia continetur ...“.

Welche Eigenschaften können nach Suárez in dieser 'formalen', univoken (*secundum eandem rationem*) Bedeutung von Gott ausgesagt werden? In Betracht kommen nur die positiven Eigenschaften, denn diese nehmen eine geschöpfliche Vollkommenheit zum Ausgangspunkt. Die negativen Eigenschaften intendieren zwar eine Vollkommenheit, aber in der Form einer Negation, die als solche Gott nicht formal zukommen kann. Suárez behauptet daher, daß die Eigenschaften des göttlichen Lebens, also Erkenntnis, Wille und Macht, sowie die mit diesen Eigenschaften verbundenen Tugenden, wie etwa Weisheit, Klugheit, Kunstfertigkeit, Barmherzigkeit, Freigebigkeit, Rechtfertigkeit, Majestät [*magnificentia*] formal Gott zukommen.⁵¹

Duns Scotus hat die 'ultimen Differenzen' und 'Eigentümlichkeiten' der Seienden von der Univozität ausgeschlossen. Die dadurch suggerierte Zweiteilung zwischen univoker Übereinstimmung und letzten Differenzen hat Suárez auf die formal von Gott prädierten Eigenschaften angewendet. Hinsichtlich des formalen Inhaltes dieser Eigenschaften stimme Gott sogar „gleichsam in einer geraden Linie“ mit den Geschöpfen überein, allerdings „bis zu einem letzten Grad und einer quasi Differenz, durch welche er von anderen [Seienden] unterschieden ist“.⁵² Diese Redeweise ist bewußt in Anlehnung an die Zusammensetzung aus Genus und Differenz gebildet worden, obwohl diese Unterscheidung als solche in Gott wegen seiner Unendlichkeit und Einfachheit nicht sein kann (das erklärt die Redeweise von einer 'quasi' Differenz).⁵³ Die Intention dieses Vergleichs ist, bestimmte Eigentümlichkeiten Gottes von der formalen Übereinstimmung mit den Geschöpfen oder der Univozität abzuheben, um so einer Analogie oder auf jeden Fall einem absoluten Unterschied zwischen Gott und Geschöpf und dadurch dem 'Eigenen' (*proprium*) Gottes Platz zu machen, und zwar *neben* einer formalen Übereinstimmung, nicht an deren Stelle.⁵⁴ Die im Grunde univoke formale Prädikation wird von der 'letzten Differenz' nicht in Frage gestellt. Mit alledem führt Suárez konsequent einen scotischen Ansatz weiter. Die eigene Differenz oder der für Gott kennzeichnende Modus kann selbst nicht wieder in allgemeinen

⁵¹ DM 30.9.13, XXVI, 119b: *liberalitas, misericordia, justitia*; 30.14.3, XXVI, 166a: *vita*; 30.15.28, XXVI, 178b: Erkenntnis der existierenden Geschöpfe; 30.15.37, XXVI, 181a: *intellectus, sapientia, scientia, prudentia, ars*; 30.15.40, XXVI, 182a: *cognitio apprehensiva et iudicativa*; 30.16.2, XXVI, 184a: *voluntas*; 30.16.57, XXVI, 203a: *omnis perfectio simpliciter rationalis appetitus*; 30.15.61, XXVI, 204a-b: *liberalitas*; 30.15.62, XXVI, 204b: *misericordia* (dasselbe gilt auch von den Tugenden der Wahrheit [30.16.64, XXVI, 204b-205a] und Treue [30.15.65, XXVI, 205a], obwohl von ihnen nicht ausdrücklich gesagt wird, daß sie *formaliter* Gott zukommen); 30.17.4, XXVI, 208a: *vis agendi* und folglich *potentia*; vgl. über Erkenntnis, Wille und Macht noch 30.15.1, XXVI, 170b. Eine Sonderthese ist, daß Erkennen und Wollen nicht nur formal Gott zukommen, sondern darüber hinaus die Wesenheit Gottes formal 'konstituieren': DM 30.15.14-15, XXVI, 173b-174b; 30.16.12-14, XXVI, 187a-188a; 30.17.46, XXVI, 221b; von Gottes seligem Schauen gesagt in 30.14.18, XXVI, 170a.

⁵² DM 30.14.1, XXVI, 165b: „... in hac vero quasi descriptione quam nunc proponimus, explicantur attributa seu praedicata, in quibus quasi per rectam lineam Deus cum creaturis convenit usque ad gradum ultimum, et quasi differentiam, in qua ab aliis differt“.

⁵³ DM 30.14.1, XXVI, 165b: „Ut more nostro explicemus amplius essentiam Dei per quamdam imitationem generis et differentiae ...“; 30.4.28-34, XXVI, 83b-85b.

⁵⁴ DM 30.6.17, XXVI, 94a: „... concipimus essentiam conceptu quodam inadaequato, adjuncta aliqua differentia seu modo saltem negativo proprio Dei ...“; 30.12.6, XXVI, 160b: „... ut ... aliquo modo proprium Dei conceptum formemus, id est, non communem aliis rebus, addimus quasdam quasi differentias vel modos, quibus singularem excellentiam, quam in Deo habent talia praedicata, declarem, ut cum dicimus Deum esse ens per essentiam, infinitum, actum purum, etc. ...“

positiven Begriffen ausgedrückt werden, denn sonst entstünde ein unendlicher Fortgang von Differenzen und Modi, die diese positiven Begriffe wieder zu nur Gott eigenen Begriffen machen müßten. Als ultime Differenz oder als Gott eigenen Modus betrachtet Suárez darum negative Begriffe, wie *per essentiam*, *infinitem*, *actus purus* usw.⁵⁵

Nach Thomas von Aquin kommen *alle* im eigentlichen Sinne ausgesagten Begriffe doch nur in eminenter, höherer Weise Gott zu. Suárez behauptet dagegen, daß eine Vollkommenheit entweder im eminenten oder aber im formalen Sinn zukommt. Entscheidend dafür ist, ob die Vollkommenheit eine gewisse Unvollkommenheit bei sich trägt oder nicht.⁵⁶ Trotz dieses eher der Univozitätslehre entsprechenden Ausgangspunktes behauptet Suárez gelegentlich, die Lebendigkeit (*gradus vitae*) komme Gott „nicht nur im eminenten, sondern auch im formalen Sinne“ zu, oder jede Vollkommenheit „im formalen und eminenten Sinne“.⁵⁷ Diese Aussagen können inhaltlich weitgehend mit der thomanischen These übereinstimmen, wenn sie sich auf eine und dieselbe Vollkommenheit beziehen. Es ist aber, wie der jeweilige Kontext zeigt, möglich, diese Aussagen auf verschiedene Teilaspekte der Vollkommenheit zu beziehen, von denen der eine im formalen und der andere im eminenten Sinne von Gott auszusagen ist. Die Übereinstimmung mit Thomas fällt dann weg.⁵⁸ Echt thomanisch ist eigentlich nur die These, daß Gott im eminenten Sinne jede an ihm partizipierbare Vollkommenheit besitzt.⁵⁹ Diese Aussage kann jedoch von suaresischen Prämissen her auf die nur relativen (also gewisse Unvollkommenheit enthaltende) Vollkommenheiten bezogen werden, und verringert Suárez' Unterschied zu Thomas nicht. Oder, wenn sie thomanisch gemeint ist, entsteht ein Widerspruch zu der anderen These des Suárez, daß es nicht möglich ist, die absoluten Vollkommenheiten in einer höheren oder eminenteren Art und Weise zu besitzen als gerade in der formalen.

In konsistenter Weise kann Suárez die thomanische Auffassung, daß die in den Geschöpfen vorliegenden Vollkommenheiten *secundum modum altiore* in Gott sind, nur im Hinblick auf die relativen Vollkommenheiten übernehmen. Wenn er behauptet, daß Gott „formal einem höheren Modus gemäß (*formaliter secundum modum altiore*)“ positive Eigenschaften besitzt, klingt das zwar thomanisch, aber doch nur zum Teil, denn der höhere Modus wird immerhin *im formalen Sinne* von Gott ausgesagt.⁶⁰ Zwar kann also der Modus, in dem Gott eine Vollkommenheit besitzt, höher sein als der des Geschöpfes, aber in diesem höheren Modus besitzt Gott diese doch *formaliter*,—und es gibt keine höhere Weise, absolute Vollkommenheiten zu besitzen, als eben die formale. Thomas hätte, wenn er sich hier der ‘formalen’

⁵⁵ DM 30.12.6, XXVI, 160b (vgl. vorige Anm.); vgl. 30.12.11, XXVI, 162a; ferner *De divina substantia* 2.25.40; I, 157b.

⁵⁶ Vgl. zur Alternative ‘entweder formal oder eminent’: DM 30.3.7, XXVI, 74a; 30.5.3, XXVI, 86b; 30.6.3, XXVI, 90a; 30.6.5, XXVI, 90b-91a; 30.10.10, XXVI, 139b; 30.14.7, XXVI, 167a; 30.15.9, XXVI, 172b; 30.16.66, XXVI, 205a.

⁵⁷ Nicht „eminenter tantum“, sondern „etiam ... formaliter“: DM 30.14.3, XXVI, 166a; 30.14.5, XXVI, 166b. Im formalen und eminenten Sinne: DM 30.15.34, XXVI, 180a; 30.16.70, XXVI, 206a.

⁵⁸ Es sind vollkommene und unvollkommene Begriffe oder Aspekte der Lebendigkeit (DM 30.14.7, XXVI, 167a), der Erkenntnis (DM 30.15.37-38, XXVI, 181a-b) und des Willens (DM 30.16.70, XXVI, 206a-b) zu unterscheiden, welche die Unterscheidung zwischen formaler und eminenter Präzisierung ermöglichen.

⁵⁹ DM 30.17.46, XXVI, 221b.

⁶⁰ DM 30.14.7, XXVI, 167a; 30.17.5, XXVI, 208a.

Begrifflichkeit bedient hätte, umgekehrt behauptet, daß Gott die formale, von den Geschöpfen abstrahierte Vollkommenheit, in einer höheren Weise besitzt.

Der eindeutige Primat der *formalen* Prädzierweise bei Suárez impliziert, daß er nicht wie Thomas zwischen Bedeutung (*significatio*) und Art und Weise des Bezeichnens (*modus significandi*) unterscheiden kann. In der Tat spielt die Unterscheidung in dieser Form keine Rolle in der metaphysischen Gotteslehre des Suárez.⁶¹ Im Traktat *De divina substantia* hat er die thomanische Unterscheidung jedoch referiert und, seinen eigenen Prämissen treu, so ausgelegt, daß die *res significata*, als eine von den Geschöpfen abstrahierte Vollkommenheit, formal und eigentlich von Gott ausgesagt werden kann. Dagegen scheine der *modus significandi* zwar etwas Metaphorisches zu behalten, aber dadurch werde die eigentliche Prädzierung der Eigenschaften von Gott nicht gefährdet. Denn die eigentlich ausgesagten Begriffe abstrahieren von der Unvollkommenheit des *modus significandi*.⁶² Thomas hatte dagegen behauptet, daß der menschliche Intellekt die Vollkommenheiten *nicht anders* erkennen kann, als dem Modus gemäß, in dem sie in den Geschöpfen vorliegen.⁶³

Dennoch bringt Suárez seine univoke Prädikation positiver Eigenschaften von Gott durch eine ähnliche Unterscheidung selbst in Gefahr. Er argumentiert regelmäßig mit einer Inkongruenz zwischen 'unserer Weise des Erkennens' und 'dem Ding' oder 'der Wirklichkeit'.⁶⁴ Ähnlich wie Thomas von Aquin nimmt auch Suárez an, daß der menschliche Verstand wegen seiner Gebundenheit an sinnliche Dinge und seiner endlichen diskursiven, teilenden und zusammensetzenden Wirksamkeit die göttliche Wirklichkeit nicht in adäquater Weise denken kann. Die Unaufhebbarkeit der Beschränktheit menschlichen Denkens betont Suárez im Hinblick auf die Einfachheit Gottes, denn wir können nur in verschiedenen begrenzten Begriffen denken, und teilen in dieser Weise Unteilbares.⁶⁵ Dieser Vorbehalt einer Inkongruenz zwischen dem menschlichen Denken und der gedachten Wirklichkeit wird in der Lehre von der

⁶¹ Der Ausdruck *modus significandi* begegnet vereinzelt in *DM* 30.14.8 (XXVI, 167b) in der Verbindung *quantum ad modum significandi et concipiendi nostrum* und wird nicht der *significatio*, sondern dem *secundum rem* gegenübergestellt.

⁶² *De divina substantia* 1.9.10; I, 28b-29a.

⁶³ *S. Theol.* I, q. 13, art. 3: „... intellectus autem noster eo modo apprehendit eas secundum quod sunt in creaturis; et secundum quod apprehendit, ita significat per nomina“.

⁶⁴ Vgl. u.a. *DM* 30.4.6, XXVI, 76a; 30.4.7, XXVI, 76a; 30.5.2, XXVI, 86a; 30.5.4, XXVI, 87a; 30.5.6, XXVI, 87b; 30.6.3, XXVI, 90b; 30.6.10, XXVI, 92a; 30.6.16-17, XXVI, 94a; 30.9.9-10, XXVI, 118a-b; 30.9.36, XXVI, 127b; 30.13.10, XXVI, 165b; 30.14.1, XXVI, 165b; 30.14.8, XXVI, 167b; 30.15.12, XXVI, 173a; 30.15.37, XXVI, 181a; 30.16.9, XXVI, 186b; 30.16.14, XXVI, 188a; 30.16.57-58, XXVI, 203a-b; 30.16.70, XXVI, 206b; 30.17.14, XXVI, 210a-b; 30.17.42, XXVI, 220a; 30.17.46, XXVI, 221b; 30.17.49, XXVI, 223a. An vielen dieser Stellen ist von „unserem Modus des Erkennens“ und dgl. die Rede, ohne daß der Gegensatz zur Wirklichkeit explizit gemacht wird.

⁶⁵ Vgl. etwa *DM* 30 prooemium, XXVI, 60b; 30.4.29, XXVI, 84a; 30.6.11-12, XXVI, 92b-93a. Andere Beispiele einer Inkongruenz zwischen Denken und Wirklichkeit: wir können die göttliche Unermeßlichkeit, wegen unserer Gebundenheit an materielle Gegenstände nur als eine Gegenwart in einem imaginären Raum denken (*DM* 30.7.15, XXVI, 99b-100a; 30.7.16, XXVI, 100a; 30.7.37, XXVI, 107a-b). Dabei wird die göttliche Gegenwart als ein Modus gedacht, obwohl diese gar kein Modus ist, sondern die Substanz Gottes selbst (*DM* 30.7.51, XXVI, 112a). Die Liebe Gottes zu seinen Geschöpfen können wir nicht anders denken als mit Hilfe des Begriffs einer Zufügung oder Relation, obwohl es in Gott selbst diese Relation nicht gibt (*DM* 30.9.47, XXVI, 131a; 30.9.56, XXVI, 134a).

formalen Prädikation nicht zum Ausdruck gebracht; die Radikalität dieses Vorbehaltes müßte allerdings darin zum Ausdruck kommen, daß auch Eigenschaften, die Gott im formalen Sinn zugeschrieben werden, als Inhalte menschlichen Denkens der göttlichen Wirklichkeit nicht adäquat sind. Wenn dem so ist, kann die Frage aber nicht vermieden werden, was von der *formalen* Übereinstimmung zwischen Gott und Geschöpfen noch übrigbleibt. Von einer strengen Formalität in der Präzisierung kann nicht mehr die Rede sein, wenn auch sie selbst als menschliches Gedachtes der göttlichen Wirklichkeit inkongruent ist.

Wie kann eine auch in Suárez' Augen inadäquate Erkenntnis dennoch wahr sein? Er gibt zu, daß wir die Dinge, die ontologisch höher sind als wir selbst, unvollkommen erkennen, weil wir dem Modus der sinnlichen Dinge gemäß erkennen. Dennoch werden die Dinge nicht falsch erkannt, denn wir schreiben die Unvollkommenheit unserer Weise des Erkennens nicht den erkannten ontologisch höheren Dingen zu. So wissen wir etwa, daß in Wirklichkeit alle Attribute Gottes zu seiner Wesenheit gehören, obwohl wir diese in verschiedenen Begriffen auseinanderlegen.⁶⁶ Diese Antwort kann die Richtigkeit der inadäquaten Erkenntnis insofern wahren, als diese sich ihrer eigenen Inadäquatheit bewußt zeigt. Im übrigen geht Suárez von der Wahrheit der Gotteserkenntnis aus, die Gott im formalen Sinne die absoluten Vollkommenheiten zuschreibt. Darauf legt er mehr Gewicht als auf die unter anderen von Thomas vertretene These, daß die geschöpflichen Wirkungen an der Vollkommenheit ihrer göttlichen Ursache partizipieren, so daß von daher aus den Wirkungen eine wahre Erkenntnis Gottes erlangt werden kann.

3.3 Die negative Theologie und der quidditative Begriff Gottes

Suárez' Gliederung der göttlichen Eigenschaften in negative und positive entspricht streng genommen nicht der scotischen These von der Priorität der positiven Prädikate und wird auch von der scotischen Annahme univoker Aussagen über Gott nicht besonders nahegelegt. Vielmehr entspricht diese Einteilung den dionysischen Erkenntniswegen der *via negationis* und der *via eminentiae* beziehungsweise *causalitatis*.⁶⁷ Suárez relativiert die *via eminentiae*, insofern er Gott nicht (mit Thomas von Aquin) *alle* positiven Eigenschaften in einem eminenten Sinn zuschreibt, sondern nur die, welche Unvollkommenheit in sich tragen. Die absoluten Vollkommenheiten kommen Gott hingegen im formalen, d. h. univoken Sinn zu. Warum hat Suárez diese

⁶⁶ DM 30.6.11

⁶⁷ Vgl. Ps.-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 7, § 3. Suárez stimmt in dieser Reduktion der drei Dionysischen Wege auf zwei mit Thomas von Aquin überein, der in *S. Theol.* I, q. 13, art. 2 die „negative“ beilegeten Namen von den „absolute et affirmative“ von Gott ausgesagten Namen unterscheidet. Freilich betont Thomas, daß die positiven Namen „deficiunt a representatione ipsius [i.e. Dei]“, so daß etwa die Aussage „Gott ist gut“ bedeute „Id quod bonitatem dicimus in creaturis, praeexistit in Deo, et hoc secundum modum altiorum“. Suárez unterscheidet sich von dieser Auffassung, indem er bei den positiven Eigenschaften eine „quasi gradlinige Übereinstimmung“ zwischen Gott und Geschöpfen für möglich hält. Während bei Thomas sich die *via eminentiae* auf alle auf kausalem Wege erkannten positiven Eigenschaften bezieht, können nach Suárez die *formal* präzisierten positiven Vollkommenheiten nicht ihrerseits wieder in eminenter Weise besessen werden.

Tendenz nach Univozität aber, anders als Duns Scotus, mit einer Priorität der negativen vor der positiven Theologie verbinden wollen?

Suárez hat die Eigenschaften Gottes, sowohl in den *Disputationes metaphysicae* (1597) als auch in *De divina substantia* (1606), in negative und positive gegliedert. Die negativen Eigenschaften sind ihrerseits wieder in zwei Bereiche geteilt, deren erster sich auf die Schöpfung überhaupt (Unendlichkeit, Einfachheit [nur in *DM*], Unermeßlichkeit, Unveränderlichkeit, Ewigkeit, Einheit [nur in *DM*]) bezieht, und der andere eine Negation im Hinblick auf den menschlichen Verstand (Unsichtbarkeit, Unbegreiflichkeit, Unaussprechlichkeit) zum Ausdruck bringt.⁶⁸ Auch die drei positiven Eigenschaften Gottes, Erkenntnis, Wille und Macht, sind an der menschlichen Vernünftigkeit orientiert.

	<i>Disputationes metaphysicae</i>	<i>De divina substan- tia</i>
‘Einleitung’	Vollkommenheit	Existenz und Wesen
<i>Negative Eigenschaf- ten:</i> a) bez. d. Schöp- fung überhaupt	Unendlichkeit	Unendlichkeit
	Einfachheit	—
	Unermeßlichkeit	Unermeßlichkeit
	Unveränderlichkeit/Ewig- keit	Unveränderlichkeit
		Ewigkeit
b) bez. d. menschl. Verstandes	Einheit	—
	Unsichtbarkeit	Unbegreiflichkeit
	Unbegreiflichkeit	Unsichtbarkeit
	Unaussprechlichkeit	Unaussprechlichkeit
<i>Positive Eigenschaften:</i>	Erkenntnis	Erkenntnis
	Wille	Wille
	Macht	Macht

In *De divina substantia* hat Suárez eine besondere Erörterung geboten über die Existenz und Wesenheit Gottes (*liber* 1). Dieser Unterschied zu den *Disputationes metaphysicae* ist wohl als Versuch weiterer Systematisierung zu interpretieren. In den Disputationen gehen der Beweis für die Existenz Gottes (*DM* 29) und ein Abschnitt über die Vollkommenheit Gottes (*DM* 30.1) der Behandlung negativer und positiver Eigenschaften voran. Innerhalb der Gliederung der Eigenschaften sind drei Veränderungen in *De divina substantia*

⁶⁸ Über diese Zweiteilung *DM* 30.11.1, XXVI, 141b-142a; *De divina substantia* 2.5.1; I, 58a.

vorgenommen, deren sachliches Gewicht jedoch relativ gering ist.⁶⁹

Eine absolute Priorität der negativen Theologie hat Suárez ebensowenig wie Thomas von Aquin und Duns Scotus gelehrt, denn jeder Negation geht auch in seinen Augen eine Position voran.⁷⁰ Zwei Argumente begründen aber die relative Priorität der negativen vor den positiven Eigenschaften Gottes. Erstens ist mit der Negation der Unvollkommenheiten der Geschöpfe deshalb anzufangen, weil wir nicht im eigentlichen Sinne, direkt oder positiv sagen können, *was (quid)* oder *wie (quale)* Gott ist.⁷¹ Wohl aber kann *propriissime* und direkt gesagt werden, was Gott nicht ist. Der Vorzug der negativen Eigenschaften besteht nach dieser Argumentation darin, daß nichts so sehr im eigentlichen Sinne von Gott gesagt wird, als daß ihm keine Unvollkommenheit zukommt.⁷² Diese Argumentationslinie schließt nicht aus, daß auch positive Eigenschaften Gott im eigentlichen Sinn zukommen, aber dabei ist von ihrem—gleichsam akzidentellen—kreatürlichen Modus zu abstrahieren, um die Prädisizierbarkeit im formalen Sinne zu gewinnen, und ist mit einer gewissen letzten Differenz, mit der die positive Eigenschaft Gott zukommt, oder aber mit einer Inkohärenz zwischen unserem Denken und der göttlichen Wirklichkeit zu rechnen. Dagegen können alle Unvollkommenheiten ohne jeden Vorbehalt negiert werden.

Zweitens sind nach Suárez die negativen Eigenschaften „leichter und uns bekannter“ als die positiven.⁷³ Wenn die Ordnung der Behandlung sich am *ordo cognoscendi* orientiert, sind die negativen Eigenschaften zuerst zu behandeln. Das bedeutet für

⁶⁹ (1) Erstens sind Einfachheit und Einheit Gottes aus der Reihe der negativen Eigenschaften entfernt und in das erste Kapitel über die göttliche Wesenheit verlagert worden, obwohl sie auch dort als *negative* Begriffe gelten (*De divina substantia* 1.4.1-2; I, 13a-b [Einfachheit]; 1.6.2; I, 18b [Einheit]; 1.9.4; I, 27a-b [Einfachheit und Einheit]. Auch im Vorwort zum 2. Buch (I, 45a) werden u.a. Einheit und Einfachheit, „licet voces non tam aperte illam [negationem] exprimant“, zu den negativen Eigenschaften gerechnet). Diese Änderung liegt insofern nahe, als sich Einfachheit und Einheit Gottes von der Vielheit der zugeschriebenen Eigenschaften abheben lassen. (2) Zweitens sind Unveränderlichkeit und Ewigkeit nunmehr auf zwei Kapitel verteilt worden. Das ist eine sachlich unbedeutende Veränderung, weil am Zusammenhang beider Eigenschaften weiterhin festgehalten wird. (3) Drittens ist die Reihenfolge Unsichtbarkeit-Unbegreiflichkeit umgekehrt worden. Die neue Priorität der Unbegreiflichkeit in *De divina substantia* erklärt Suárez dadurch, daß das Begreifen Gottes mehr beinhaltet als seine Anschauung (*visio*) und daß es der Gottheit Gottes mehr widerspricht, begriffen als gesehen zu werden (*De divina substantia* 2.5.1; I, 58b). In den *Disputationes metaphysicae* hatte Suárez die Unbegreiflichkeit Gottes nach der Unsichtbarkeit behandelt, weil sie teilweise in der Unsichtbarkeit enthalten sei, teilweise auch über letztere hinaus noch eine Adäquatheit mit dem Objekt zum Ausdruck bringe (*DM* 30.12.1-2, XXVI, 159a) Beide Erklärungen stimmen darin überein, daß das Begreifen Gottes mehr beinhaltet als das Sehen Gottes. Die Reihenfolge beider Eigenschaften ist relativ egal.

⁷⁰ Die Letztgenannten beriefen sich dafür auf Aristoteles; vgl. R. Schönberger, 'Negationes', in: L. Honnefelder/R. Wood/M. Dreyer (Hg.), *John Duns Scotus*, 475-496, hier 477-482 (Thomas), 482-486 (Duns Scotus). Vgl. Suárez, *De divina substantia* 1.1.10; I, 3b: „positivum autem est prius negatione, et quasi fundamentum ejus“.

⁷¹ *DM* 30.11.1, XXVI, 141b. Vgl. *De divina substantia* 1.9.15; I, 30b: „Deinde negativa attributa tot multiplicanda fuerunt, quot sufficere possent, ut intelligamus excludi a Deo omnes imperfectiones creaturarum, quod sufficienter fit per ea quae numeravimus“. Als Ziel stellt sich die Negierung der geschöpflichen Unvollkommenheiten heraus.

⁷² *De divina substantia* 1.9.8; I, 28a.

⁷³ *De divina substantia* 2 prooemium, I, 45a: „Et quia attributa negativa faciliora nobisque notiora sunt, ideo de illis prius dicemus in hoc libro, de affirmativis vero in sequenti“. Vgl. *DM* 30.12.8, XXVI, 161a: Ps.-Dionysius präferiert, wie Augustin, „cognitionem Dei per conceptus negativos ... ei, quae est per positivos ...“. Quia facilius et distinctius concipimus, quid Deus non sit, quam quid sit, si aliquid proprium et absolutum, et non tantum commune et analogum et respectivum, de Deo concipere cupimus“.

Suárez freilich nicht, daß die negative Theologie absolut die erste Gotteserkenntnis konstituiert, denn das widerspräche auch seinem eigenen Verfahren. In den *Disputationes metaphysicae* geht der negativen Eigenschaftensreihe eine Darlegung über die Vollkommenheit Gottes voran, die—darin setzt Suárez vor allem einen anselmisch-schotischen Ansatz fort—das Kriterium für die ganze Eigenschaftslehre abgibt.⁷⁴ Das Traktat *De divina substantia* beginnt sogar mit einem ganzen Buch über die Existenz und Wesenheit Gottes, in dem auch schon positive Wesensbestimmungen geboten werden. Die Priorität der negativen Theologie ist daher nur eine relative. Daß sie leicht heißt, ist wohl dadurch zu erklären, daß die positiven Eigenschaften Gottes ständig wieder von qualifizierenden Bestimmungen und 'letzten Differenzen' begleitet werden müssen. Die negativen Eigenschaften bezeichnen allerdings eine positive Vollkommenheit in Gott.⁷⁵ Diese Inkongruenz zwischen der negativen Form und dem positiv Intendierten setzt offenbar voraus, daß der menschliche Verstand über eine angemessene positive Denkform nicht verfügt.⁷⁶ Das ist eine Einsicht, die Suárez eher mit Thomas von Aquin als mit Duns Scotus verbindet.

Suárez hat gemeint, wie oben referiert, daß mit der Negation der Unvollkommenheiten der Geschöpfe deshalb anzufangen sei, weil wir nicht im eigentlichen Sinne, direkt oder positiv sagen können, *was* (*quid*) oder *wie* (*quale*) Gott ist. Daher fragt sich, wie er der von Thomas geleugneten, von Duns Scotus aber gelehrten Möglichkeit eines quidditativen Begriffs Gottes gegenübersteht. Er versucht, ähnlich wie schon Cajetan, den Gegensatz zwischen beiden Scholastikern durch eine begriffliche Unterscheidung zu lösen.⁷⁷ In einer ersten Bedeutung bezeichne eine 'quidditative' Erkenntnis das Erkennen des 'Was' eines Dings, indem *ein bestimmtes* washeitliches Prädikat positiv oder negativ erkannt wird als nicht nur allgemeines, sondern auch eigenes Prädikates eines Dings. Cajetan nennt das 'Erkenntnis der Washeit'. In anderer Bedeutung sei eine 'quidditative' Erkenntnis das Erkennen *aller* washeitlichen Prädikate eines Dings bis zur letzten Differenz, durch einen eigenen und positiven Begriff. In der Terminologie Cajetans ist das 'washeitliche Erkenntnis'. Nun habe Duns Scotus in der ersten Bedeutung eine Erkenntnis der Washeit Gottes gelehrt, während Thomas von Aquin in der zweiten Bedeutung eine 'washeitliche Erkenntnis' geleugnet habe, und zwischen diesen beiden Positionen bestehe kein Widerspruch.⁷⁸

⁷⁴ Dabei ist zu beachten, daß Suárez die Unendlichkeit als grenzenlose Vollkommenheit interpretiert hat (u.a. *DM* 30.2.20, 25, XXVI, 70b, 72a) und daher nach der Behandlung der Vollkommenheit (*DM* 30.1) und Unendlichkeit (*DM* 30.2) Gottes im nächsten Kapitel die natürliche Beweisbarkeit der Einfachheit Gottes zu demonstrieren sucht „ex divina perfectione in duabus praecedentibus demonstrata“ (*DM* 30.3.2, XXVI, 72b).

⁷⁵ *DM* 28.2.12, XXVI, 11b; 30.2.21, XXVI, 71a; 30.3.3, XXVI, 73a; 30.6.19, XXVI, 95a; 30.12.8, XXVI, 161a; 30.12.10, XXVI, 161b.

⁷⁶ *DM* 30.11.1, XXVI, 141b.

⁷⁷ *DM* 30.12.5, XXVI, 160a. Suárez verweist auf Cajetan, *De ente et essentia*, c. 6, q. 14; *lege* q. 15; ed. M.-H. Laurent, 196 (n. 124).

⁷⁸ *DM* 30.12.5, XXVI, 160a.

In der von Suárez zugegebenen 'Erkenntnis der Washeit' Gottes ist der für ihn kennzeichnende Doppelheit oder Gegensatz von Univozität und Analogie wieder aufgenommen. Der Schwerpunkt liegt dabei insofern wieder auf dem univoken Moment, als er behauptet, daß Begriffe wie 'Seiend', 'Substanz', 'Geist', einer „abstrakten oder analogen“ Bedeutung zufolge, Gott und Geschöpfen gemeinsam sind und in dieser Weise im eigentlichen, wesentlichen Sinn von Gott prädiert werden. Hier wird im Namen der Analogie faktisch eine univoke Argumentation präsentiert, denn diesen Gott und Geschöpfen gemeinsamen Begriffen werden bestimmte Differenzen und Modi (wie etwa '*per essentiam*', 'unendlich', 'aktuell') *hinzugefügt*, mit denen sie in Gott sind.⁷⁹

Eine 'washeitliche Erkenntnis' Gottes hingegen, also aller washeitlichen Prädikate bis hin zur letzten Differenz, kann nach Suárez aus den Wirkungen, d.h. natürlicherweise, nicht erreicht werden. In dieser Hinsicht stimmen ihm zufolge Thomas und Duns Scotus überein, obwohl sie über die Möglichkeit einer washeitlichen Erkenntnis durch eine Spezies unterschiedlich urteilen. Die beiden wichtigsten Argumente des Suárez für die Unmöglichkeit dieser 'washeitlichen Erkenntnis' sind am thomanischen Kausaldenken geschult. Erstens sei keine einzige Wirkung Gott adäquat, so daß sie Gottes eigenes Gleichnis (*similitudo*) enthielte. Darum könne keine einzige Wirkung die eigene 'quasi Differenz' ('quasi' genannt, weil in Gott nicht zwischen Genus und Spezies unterschieden werden kann) oder dasjenige, was für Gott so, wie er in sich selbst ist, letztendlich konstituierend ist, manifestieren. Für die grundsätzliche Unmöglichkeit einer 'washeitlichen Erkenntnis' Gottes bietet er zweitens das gleichfalls thomanische Argument, daß die Seinsweise Gottes höher ist als die der Geschöpfe und sich daher einer 'washeitlichen Erkenntnis' entzieht.⁸⁰

In derselben Weise argumentiert Suárez auch, daß es keine natürliche Erkenntnis Gottes 'wie er in sich selbst ist'—ein Äquivalent für den Begriff der 'washeitlichen Erkenntnis'—geben kann. Der Modus des Erkennens richtet sich nach dem Modus des Seins und jedes Erkennende erkennt seinem eigenen Seinsmodus gemäß.⁸¹ Weil der Seinsmodus Gottes höher ist als der jedes Geschöpfes, kann kein Geschöpf aus eigener Kraft einen eigentlichen Begriff von Gott, wie er in sich selbst ist (*proprium conceptum Dei, prout in se est*), bilden oder Gott klar sehen.⁸² Adäquates Objekt des menschlichen Verstandes sind faktisch die stofflichen Dinge; Gott ist also für den Menschen weniger bekannt als die stofflichen Wirkungen,⁸³ und kann nur mittelbar über die materiellen

⁷⁹ DM 30.12.6, XXVI, 160a-b.

⁸⁰ DM 30.12.7, XXVI, 160b. Drittes Argument ist: „... hoc persuadet experientia ipsa ...“.

⁸¹ DM 30.11.13, XXVI, 145a: „Breviter tamen existimo, efficaciam ejus in hoc consistere, quod modus intelligendi et concipiendi sequitur modum essendi, estque ita proportionatus illi, ut unusquisque intelligens alia concipiat juxta modum suum“; vgl. Thomas von Aquin, *S. Theol.* I, q. 12, art. 4. Ablehnend Duns Scotus, *Ordinatio* IV, d. 49, q. 11, n. 3-6; *Opera omnia*, Ed. Viv., XXI, Paris 1894, 389b-392a.

⁸² DM 30.11.13, XXVI, 145a; dort auch folgende Formulierung: „Si ergo creatura naturaliter intelligens omnia concipit, et in se format ad modum sui, omnia etiam concipiet, vel ut aliquo modo composita, vel per analogiam et proportionem ad suum esse, suamque compositionem; nunquam ergo poterit formare naturalem conceptum repraesentantem purissimam Dei actualitatem, et simplicissimam entitatem, prout in se est“. Vgl. *De divina substantia* 2.9.7-8; I, 75a-b.

⁸³ DM 29 proemium, I, XXVI, 21b: „... licet Deus ex se sit maxime cognoscibilis, tamen quoad nos minus notus est, quam materiales effectus, per quos a nobis cognoscitur“.

Wirkungen Gottes und in Analogie zu diesen erkannt werden.⁸⁴ Die materiellen Dinge und die Wirkungen Gottes überhaupt, von denen die menschliche Erkenntnis ausgehen muß, können Gott niemals so repräsentieren wie er in sich selbst ist.⁸⁵

Duns Scotus hatte seinerzeit diese Argumentationslinie nicht so sehr mit Berufung auf seine Univozitätsthese abgelehnt, sondern vor allem, weil sie seiner Ansicht nach implizierte, daß der geschaffene Intellekt Gott auch mit Hilfe des *lumen gloriae* noch nicht sehen kann so, wie er ist. Damit wäre also der kirchlichen Lehre von der eschatologischen Gottesschau widersprochen.⁸⁶ Suárez hat, indem er anders als Duns Scotus, den *übernatürlichen* Charakter der Erkenntnis von Gott, wie er in sich selbst ist, betont, die Lehre von der eschatologischen Schau Gottes retten wollen, ohne dafür das thomanische Prinzip aufgeben zu müssen, daß jedes Geschöpf *natürlicherweise* seinem eigenen Seinsmodus gemäß erkennt.⁸⁷ So behauptet er, daß das der menschlichen Natur zugefügte Glorienlicht sich nicht nach der Unvollkommenheit jener Natur, sondern nach dem göttlichen Objekt richtet. Es ist also höherer Ordnung als der natürliche Menschenverstand und kann daher als proportioniertes Objekt die

⁸⁴ DM 30.11.4, XXVI, 142b-143a, hier 142b: „... omnis cognitio nostra in hac vita incipit a sensu et pendet a phantasmatis; Deus autem est supra omnia sensibilia et supra omnia phantasmata; qua ergo via aut ratione ascendere poterit homo ad videndum Deum in se?"; 30.11.15, XXVI, 145b: „... anima nostra licet in se immaterialis sit, quia tamen dum est in corpore, vere exercet officium formae corporis, et habet modum essendi in materia, inde fit ut nihil proprio conceptu possit concipere, nisi rem materiale, et ut caetera omnia per aliquam analogiam et proportionem ad illa concipit"; 30.11.17, XXVI, 146a-b; b: „Intellectus autem humanus corpori conjunctus, adeo est infimus et potentialis, ut nec seipsum, nec substantiam animae suae habeat pro objecto proportionato, sed solum materiale ens, quod per sensum aliquo modo percipi possit ...; objecta autem superiora non possunt ab hoc intellectu naturaliter cognosci prout in se sunt, sed tantum per analogiam et proportionem ad suum objectum proportionatum"; *De divina substantia* 2.30.4; I, 179a: „Quia in hoc statu nihil potest intelligere anima nostra nisi modo materiali, id est, ad modum rerum corporalium, a quibus cognitionem accipit. Deus autem videri non potest nisi modo purissimo et maxime spirituali". Vgl. etwa *De anima* 9.1.5, ed. Castellet, III, 70 (vgl. ed. André, 4.1.5, III, 714a): „Objectum proportionatum intellectui humano secundum statum naturalem suum est res sensibilis seu materialis"; daher gilt: „Nulla substantia spiritualis potest a nobis pro hoc statu cognosci prout in se est per propriam speciem sui, sed per aliquem effectum"; 9.6.5, ed. Castellet, III, 180 (vgl. ed. André, 4.6.2, III, 735b).

⁸⁵ DM 30.11.5, XXVI, 143a: „... impossibile sit, ut res materialis repraesentet Deus prout in se est ..."; DM 30.11.8, XXVI, 143b: „... nullus effectus Dei quantumvis perfectus, praesertim naturaliter cognoscibilis, continet in se, aut adaequate participat perfectionem Dei"; 30.12.7; 160b: „... nullus effectus Dei ita adaequatur illi, ut propriam ejus similitudinem referat, et ideo manifestare non potest propriam quasi differentiam, seu ultimum constitutivum Dei prout in se est".

⁸⁶ Suárez reduziert die scotische Kritik in seinen *Disputationes metaphysicae* auf zwei Probleme; 30.11.19, XXVI, 147a: „... omnia reducuntur ad duo incommoda, scilicet, quod eodem discursu probaretur et inferiorem Angelum non posse naturaliter videre superiorem prout in se est [sc. weil der höhere Engel einen höheren Seinsmodus besitzt], et intellectum creatum, etiam perfusum lumine gloriae, non posse videre Deum [sc. weil auch das Glorienlicht nicht ebenso reiner Akt ist wie Gott selbst]". In *De divina substantia* 2.9.9 (I, 75b-76a; 75b) fügt er noch ein drittes Argument des Duns Scotus zu: „Tertium est, quia perfectio seu excellentia objecti cognoscibilis non potest esse ratio, ob quam perfecte non possit cognosci a potentia, sub cujus objecto comprehenditur ..." (d.h. wenn etwas zum Objekt eines Vermögens gehört und trotzdem nicht erkannt werden kann, so muß es dafür einen anderen Grund als die Vollkommenheit des Objektes selbst geben, also *aliquod impedimentum per accidens*). Vgl. für die Antwort des Suárez auf diese scotische Kritik DM 30.11.20-26, XXVI, 147a-149b; bzw. *De divina substantia* 2.9.10-16; I, 76a-77b.

⁸⁷ Nach Duns Scotus ist die glückselige Schau *natürlich* insofern die Vermögen des Menschen ihrer Natur nach auf sie angelegt sind (was Suárez bestreitet) und *übernatürlich*, insofern sie nicht durch natürliche Kausalität bewirkt werden kann; vgl. A.B. Wolter, 'Duns Scotus on the Natural Desire for the Supernatural', in: ders., *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*, hg. v. M. McCord Adams, Ithaca/London 1990, 125-147.

göttliche Wesenheit als solche haben.⁸⁸ Suárez meint also, daß der Mensch in der eschatologischen Schau Gottes nicht mehr seinem eigenen Seinsmodus gemäß erkennt.

Nach Suárez bringen die *absoluten* Prädikate keine 'washeitliche Erkenntnis' Gottes zustande, denn sie sind entweder—wie er sagt—analog und dann, als Gott und Geschöpfen gemeinsam, nicht Gott eigen. Oder aber sie sind zwar Gott eigene Prädikate, aber dann sind sie sehr konfus (*confusissima*) und nur durch eine hinzugefügte Negation für Gott geeignet. Wir erkennen deutlicher (*distinctius*), was Gott nicht ist als was er ist, und die negative Erkenntnis einer Vollkommenheit ist immerhin eine konfuse und dunkle (*in eadem confusione et caligine*) Erkenntnis dieser Vollkommenheit.⁸⁹ Dasselbe gilt nach Suárez auch für die *relativen* Eigenschaften. Insofern diese eine wirkliche Eigenschaft Gottes bezeichnen, im Sinne eines Prinzips oder einer Macht für eine göttliche Handlung, werden auch diese nur durch einen konfusen oder negativen Begriff (*conceptu confuso vel negativo*) erkannt.⁹⁰ Wir können Gott nicht deutlich und nach seinem eigenen Bild (*distincte et secundum propriam repraesentationem*) erkennen, wie er in sich selbst ist.⁹¹ Der Mensch kann zwar einen Begriff haben, der Gott oder eine ihm eigene Vollkommenheit repräsentiert, aber dann ist dieser Begriff, wenn er ein positiver ist, sehr konfus (*valde confusus*), d.h. einer Erkenntnis entgegengesetzt, die ein Ding *proprie et clare* so wie es in sich selbst ist, repräsentiert. Ist dieser Gott oder eine Vollkommenheit Gottes repräsentierende Begriff hingegen negativ, dann kann er *eo ipso* keine 'washeitliche Erkenntnis' konstituieren, aber diese Negation selbst wird nicht als zur Wesenheit Gottes gehörig gedacht, sondern bezeichnet ein 'Fundament' oder eine 'Wurzel', die die Washeit Gottes ist.⁹² Eine bestimmte 'Erkenntnis der Wesenheit' ist also möglich, obwohl eine 'washeitliche Erkenntnis' Gottes dem Menschen versagt bleibt: Aus den Wirkungen können wir einen Gott eigenen Begriff (*conceptum proprium Dei*, d.h. einen Begriff, der Gott im Unterschied zu allen anderen Dingen zukommt; nicht einen Begriff, der Gott so erfaßt, wie er in sich selbst ist) bilden, durch welchen wir einigermäßen seine Washeit erkennen, aber nie in klarer und deutlicher Weise (*numquam tamen clare et distincte*).⁹³

Die Leugnung einer 'washeitlichen Erkenntnis' Gottes äußert sich also bei Suárez vor allem in zwei Thesen. Erstens in der im Kausalverhältnis zwischen Gott und Geschöpf gründenden Inadäquanz jeder Wirkung mit ihrer göttlichen Ursache. Diese seinsmäßige Inadäquanz wird von einer epistemologischen begleitet, denn der Modus des Erkennens richtet sich nach dem Modus des Seins, so daß der nach dem Modus der stofflichen Dinge erkennende Mensch Gott nicht 'wie er in sich selbst ist' erkennen

⁸⁸ *De divina substantia* 2.9.13; 76b-77a, hier 77a; „At vero lumen superadditum naturae, quod non est commensuratum imperfectioni subjecti et naturae in qua recipitur, sed objecto et divino intellectui cuius est singularis participatio, alterioris ordinis est et ideo habet pro objecto proprio et maxime proportionato ipsam essentiam DEI secundum se. Et propterea necesse est, ut tale lumen sit ultra debitum naturae creatae et non sit illi commensuratum, sed naturae increatae ad quam ordinatur”.

⁸⁹ *DM* 30.12.8, XXVI, 160b-161a.

⁹⁰ *DM* 30.12.8, XXVI, 161 a-b.

⁹¹ *DM* 30.12.11, XXVI, 162a; vgl. 30.12.12, XXVI, 162a-b.

⁹² *DM* 30.12.11, XXVI, 162a.

⁹³ *De anima* 9.6.6, ed. Castellote, III, 184 (vgl. ed. André, 4.6.3, III, 736a).

kann. Daraus folgert Suárez zweitens, daß die positiven Eigenschaften Gottes, abgesehen von der *visio beatifica*, immer konfus erkannt werden. Beide Thesen entsprechen eher einer thomanischen, 'analogen' Auffassung der natürlichen Gotteserkenntnis und sind der Sache nach mit der von ihm in Anlehnung an Scotus gelehrt 'Erkenntnis der Washeit' Gottes kaum vereinbar. Auch hier erscheint konsequent die für Suárez charakteristische Spannung zwischen analoger und univoker Gotteserkenntnis.

3.4 Zur Analogielehre reformierter Philosophie und Theologie

In der reformierten Philosophie und Theologie des 17. Jahrhunderts gab es eine Suárez-Rezeption, die den bei Suárez auftretenden Gegensatz zwischen univoken und analogen Momenten fortsetzt. Das klarste Beispiel einer wenig kritischen Rezeption ist wohl Gilbert Jacchaeus, der 1616 die suaresische Lehre von der Analogie innerer Attribution übernimmt, obwohl er es bevorzugt hat, diese eine 'eigentliche' 'Analogie der Proportionalität' zu nennen.⁹⁴ Sowohl die suaresische Tendenz auf Univozität, als auch einige der Analogielehre verwandte Positionen werden von ihm in der Gotteslehre zum Ausdruck gebracht.⁹⁵ Auch Franco Burgersdijk hat 1640 in seinen *Institutiones metaphysicae* den Problemstand der suaresischen Analogielehre zwar teilweise, nicht aber definitiv überwunden. Er bemüht sich mehr und auch konsequenter als Jacchaeus, der Univozität zu wehren. Kein einziger Begriff komme Gott und Geschöpfen *ex aequo* oder univok zu; die Gott und Geschöpfen dennoch gemeinsamen Begriffe des Seins und der Substanz enthalten zugleich eine Unähnlichkeit, wenngleich sie „nicht völlig äquivok“ seien.⁹⁶ Gott (bzw. den Substanzen) komme das Sein *primario* zu und erst von Gott her den Geschöpfen und von den Substanzen her den Akzidenzien. Die Geschöpfe und die Akzidenzien hängen „auch insofern sie Seiende sind“ von Gott und

⁹⁴ G. Jacchaeus, *Philosophiae primae institutiones*, 24-27. Daß seine Präferenz für die Analogie der eigentlichen Proportionalität nur Sache eines Namens ist, erhellt daraus, daß er erst im Schlußsatz des Kapitels auf sie zu sprechen kommt: „Ego vero mallem istam analogiam [den zuvor als Analogie der inneren Attribution beschriebenen Sachverhalt] referre ad proportionalitatis analogiam, non metaphoricam illam (quomodo videre attribuitur oculo et menti) sed propriam; quomodo principium dicitur de corde, et fundamento domus“ (27). P. Dibon wertet diese Position wohl zu Unrecht als einen absichtlichen Bruch mit Suárez und als Einstimmung mit der thomistischen Analogie der Proportionalität; *Enseignement*, 71.

⁹⁵ Jacchaeus, *Philosophiae primae institutiones*, 24-25: „Et profecto priusquam entis conceptus negem, admittere malo univocationem istam“ (vgl. Suárez, *DM* 2.2.36, XXV, 81b). Zwar werde das Sein wahrscheinlich (*probabile*, 25) nicht univok von den *inferiora* ausgesagt (denn ein univokes Genus müsse *ex aequo* den Arten zukommen, sogar *pariter* zu ihnen 'absteigen';—die suaresische Definition der Univozität), aber „noch viel weniger“ (25) werde es äquivok ausgesagt. In der Lehre von den Eigenschaften Gottes findet sich etwa die Unterscheidung zwischen formalem und eminentem Besitz bestimmter Vollkommenheiten (172-172, 183-184), die Leugnung einer klaren und umfassenden, sowie die Affirmation einer konfusen und undeutlichen natürlichen Erkenntnis Gottes (178-181), die These, daß auch die positiven Eigenschaften eine Negation bei sich haben (180), daß der *modus intelligendi* dem *modus essendi* folgt (178), daß der Mensch alle Dinge *suo modo*, d.h. *tanquam composita aut cum proportionem ad sensum aut suum proprium esse* erkennt (179).

⁹⁶ F. Burgersdijk, *Institutiones metaphysicae*, 272: „... nullus enim conceptus, nulla ratio dari potest, quae Deo et creaturis ex aequo sive univoce communis sit: concipitur quidem in Deo ratio quaedam Entis aut substantiae, quae creaturis quoque convenit, sed ratio ista admodum est dissimilis, et tamen non omnino aequivoca“; vgl. 17-18 zur „nicht totalen Äquivokität“.

den Substanzen ab.⁹⁷ Folgerichtig meidet Burgersdijk hier, anders als Suárez, den Gedanken einer inneren Seiendheit der Geschöpfe unabhängig von Gott. Diesem anderen Ansatz entspricht jedoch nicht die Struktur seiner Metaphysik als ganzer, die im allgemeinen ersten Teil von einer *communis ratio Entis* (I, c. 2), und im speziellen zweiten Teil von einer *divisio Entis* (II, c. 1) ausgeht, und auf diese Weise faktisch doch unter den Bedingungen eines einheitlichen, univoken Seinsbegriffs entfaltet wird.⁹⁸ Burgersdijk hätte eher vom konkret erkennbaren geschaffenen Sein ausgehen müssen. Der allerdings vorhandene Ansatz eines nicht-univoken Seinsbegriffs wird von ihm innerhalb der Gotteslehre fortgesetzt, obwohl auch dort nicht völlig ungebrochen. Burgersdijk teilt die Eigenschaften Gottes in unmitteilbare und mitteilbare ein, dadurch mehr, als es die Einteilung in negative und positive Eigenschaften vermag, die kausale Abhängigkeit der Geschöpfe von Gott zum Ausdruck bringend. Die Unbegreifbarkeit der sozusagen 'hinter' dem göttlichen Handeln liegenden Wesenheit Gottes betont er radikal. Denn die unmitteilbaren Eigenschaften bezeichnen ihm zufolge zwar direkt die Wesenheit Gottes, aber sie haben als unmitteilbare mit den Geschöpfen nichts gemeinsam; die mitteilbaren Eigenschaften werden Gott nur hinsichtlich seines Wirkens in den Geschöpfen, nicht aber hinsichtlich seiner unendlichen und daher ebenfalls unmitteilbaren Attribute selbst, zugeschrieben.⁹⁹ Von diesem Gedanken her läßt sich verstehen, daß jede geschöpfliche Vollkommenheit Gott nur *modo quodam eminentissimo* zugeschrieben werden kann. Vom 'Leben' als Vollkommenheit behauptet Burgersdijk jedoch, Suárez folgend, es sei in Gott *formaliter* und man könne nicht sagen, daß es ihm nur im eminenteren Sinn zukomme.¹⁰⁰ In der suaresischen Gesamtperspektive ist es aber nicht recht denkbar, daß eine im formalen Sinn prädierte Eigenschaft zugleich noch im eminenten Sinn ausgesagt wird. Denn es gibt nach Suárez keine höhere Weise, absolute Vollkommenheiten zu besitzen, als die formale; in eminenter Art und Weise besitzt Gott die Eigenschaften, denen nur relative Vollkommenheit eignet.

Einige dogmatische Schriften aus dem frühen 17. Jahrhundert lassen weniger eindeutig eine Beziehung zur suaresischen Analogielehre erkennen. Franciscus

⁹⁷ Burgersdijk, *Institutiones metaphysicae*, 18. Vgl. die Attributionsanalogie A. Heereboords, *Pneumatica* I, c. 3; in: ders., *Meletemata philosophica*, 941a-942b (vgl. *Disputatio ... praeliminaris pars prior, de substantia*, thesis 3-4; ebd., 38b-39b), hier 941b etwa: „... Ens esse analogum respectu Dei et creaturae, quia Deo magis et prius, creaturae minus et posterius, τὸ esse convenit, et, quia creatura rationem essendi, essentiam, et existentiam, debet a Deo“.

⁹⁸ Dibon, *Enseignement*, 114 spricht zu Recht von „le net effacement de la notion de l'analogie dans les développements sur les concepts objectifs et formels de l'être“; vgl. *Institutiones metaphysicae*, 15-18; 15-16 zum formalen und objektiven Seinsbegriffs.

⁹⁹ Burgersdijk, *Institutiones metaphysicae*, 257: „*Attributa communicabilia* conveniunt Deo in ordine ad creaturas, sive res a se factas ...“; im analogen Sinne können bestimmte Eigenschaften Gottes den Geschöpfen mitgeteilt werden, „... quae tamen analogia non in ipsis Dei attributis, sed in ipsorum effectis sive operationes quaerenda est. Nam cum attributa infinita sint, aequae atque ipsa Dei essentia, et attributa incommunicabilia: nullam habent cum creaturis ἀναλογίαν nisi in suis operationibus circa objecta creata et finita“. Diese Unbegreifbarkeit behauptet er nicht nur für die natürliche, sondern auch für die übernatürliche Schau Gottes, denn auch in übernatürlicher Weise kann Endliches das Unendliche nicht begreifen; 256.

¹⁰⁰ Burgersdijk, *Institutiones metaphysicae*, 259 (*modo eminentissimo*), 276 (über das Leben; genauso Suárez, *DM* 30.14.3, XXVI, 166a), vgl. 290: „... cum enim in nobis voluntas reperiatur, eaque nullam imperfectionem formaliter includat, sequitur ut ea de Deo tribuenda sit“.

Gomarus (1563-1641) meidet in seiner Behandlung der negativen und affirmativen Eigenschaften Gottes die Begriffe der Analogie und Univozität, spricht jedoch in bezug auf die göttlichen Namen von „einer bestimmten gefälligen Analogie“, mit der Gott sich in der Schrift angedeutet hat, damit er „nach unserem Maß“ zur Seligkeit erkannt und verehrt werden kann. Der Name, mit dem sich Gott Ex 3,14 offenbart hat, *Ens*, müsse demnach nicht als derselben Gattung wie die geschaffenen und endlichen Essenzen zugehörig gedacht werden, sondern als vorzügliches und unendliches Seiendes aufgefaßt werden.¹⁰¹

In seiner 1623 veröffentlichten *Medulla theologica* behauptet William Amesius eine nicht nur eminente, sondern auch formale Prädzierung göttlicher Eigenschaften, aber doch mit dem Vermerk, diese kommen Gott nicht in demselben Modus zu, wie sie in den Geschöpfen sind.¹⁰² Dabei ist allerdings nicht ausgeschlossen, daß Amesius unter formalem Besitz von Eigenschaften etwas anderes versteht als Suárez. Immerhin steht bei Amesius auch die formale Prädzierung unter dem Vorbehalt, daß Gott, wie er in sich selbst ist, für menschliches Denken unbegreiflich ist, und daß Aussagen über ihn mehr mit unserer Weise des Erkennens als mit seiner wirklichen Natur übereinstimmen.¹⁰³

Deutlich zeigt sich die *Synopsis purioris theologiae* (1625) in der von Antonius Thysius verfaßten Disputation zur Natur und Eigenschaften Gottes frei von der Gespaltenheit der suarezischen Analogielehre.¹⁰⁴ Die mitteilbaren Eigenschaften Gottes (in erster Linie Leben, Weisheit, Wille und Macht) werden, wegen der Abhängigkeit der Geschöpfe von Gott (*propter ordinem quem ad Deum habent*), analog ausgesagt. Damit ist eine Attributionsanalogie gelehrt, auf deren Innerlichkeit aber nicht bestanden wird. Die mitteilbaren Eigenschaften werden durch die unmitteilbaren auf Gott übertragen und so Gott *eigene* Eigenschaften (*Deo propria sunt*). Indem die mitteilbaren Eigenschaften erst durch die unmitteilbaren qualifiziert, und dann als für Gott eigene gelten, erhellt, daß niemand Gott gleich ist (1. Chron 17,20; 2. Chron 6,14; Apg 17,29) (VI, § 30). Für die 'eigentliche' (*proprie*) Prädzierung bestimmter Eigenschaften von Gott ist, wie in der scholastischen Tradition gewohnt, das Vollkommenheitssprinzip ausschlaggebend: nur das kann im eigentlichen Sinn von Gott ausgesagt

¹⁰¹ F. Gomarus, *Disputationes theologicae, habita in variis academii*, 3, § 27-54 über negative und positive Eigenschaften; in: *Opera theologica omnia*, 2. Aufl. Amsterdam 1664, II, 6b-7b. Disp. 4, § 4; II, 8a: „Quamvis enim Deus, ob infinitam naturae suae eminentiam, et finitam creati ingenii aciem, nequeat comprehendi: ideoque nec sermone ac nomine, perfecte exprimi ... quaedam tamen Dei nomina, in Scriptura extant: quibus sese (ut pro modulo nostro, cognosci ac coli posset, ad salutem) concinna quadam analogia, adumbravit“; § 9; II, 8b. Gomarus unterscheidet noch zwischen der nur Gott bezeichnenden *forma* oder *significatio* und der *materia* oder *vox* des Namens Gottes, die sowohl Eigenes als auch Gemeinsames enthält; Disp. 4, § 5; II, 8a.

¹⁰² W. Amesius, *Medulla theologica*, I, c. 4, § 26 und § 30; ed. novissima, Amsterdam 1659, 12. Amesius behauptet, anders als die suarezische Begrifflichkeit, daß Eigenschaften, die in ihrem formalen Sinn der Wesenheit Gottes zugehören, völlig unmitteilbar sind (§ 29; ebd.). Auch meint er, daß die Eigenschaften offenbar generell „nicht zur formalen göttlichen Wesenheit“ gehören (§ 27; ebd.). Vgl. zur Gotteslehre des Amesius: K. Reuter, *Wilhelm Amesius. Der führende Theologe des erwachenden reformierten Pietismus*, Neukirchen 1940, 106-120.

¹⁰³ Amesius, *Medulla theologica* IV, § 2 (ed. 1659, 9); § 5 (ebd.), vgl. § 19 (11).

¹⁰⁴ A. Thysius, 'Disputatio VI. De natura Dei et divinis attributis', in: J. Polyander/A. Rivetus/A. Walaetus/A. Thysius, *Synopsis purioris theologiae*, 6. Aufl. hg. v. H. Bavinck, Leiden 1881, 48-60, hier 53-54, § 22. Die Verweise oben im Text beziehen sich auf die Nummer der Disputation und des Abschnittes.

werden, was keine Unvollkommenheit (VI, § 39, vgl. 41) und keinen dem Geschöpf eigenen Modus (VI, § 42) enthält. In der *Synopsis* findet sich keine Rede von einer *formalen* Präzisierung bestimmter Eigenschaften von Gott.¹⁰⁵

Erst Jacobus Revius hat in seinem *Suarez repurgatus* die suaresische Analogielehre ausdrücklich kritisiert und ihre Spannung im Ansatz überwunden. Er geht davon aus, daß das Seiende von Gott und Geschöpf äquivok ausgesagt wird.¹⁰⁶ Das Sein könne nicht, wie Suárez will, von Gott abstrahiert werden, ohne daß seine Unabhängigkeit in die Abstraktion mit hineingenommen wird. Ebenso wenig lasse sich das Sein vom Geschöpf abstrahieren, ohne daß dessen Abhängigkeit bedacht werde. Denn die Unabhängigkeit sei im Sein Gottes, die Abhängigkeit im Sein der Geschöpfe wesentlich enthalten.¹⁰⁷ Daher könne es nicht einen einzigen auf Gott und Geschöpfe anwendbaren Begriff des Seins geben, sondern nur ein einziges Wort.¹⁰⁸ Damit ist nach Revius nicht nur gegen die Univozität entschieden, sondern auch für die Äquivokität (zu der auch die Analogie gehört), denn ein Mittleres zwischen diesen beiden gebe es nicht: „inter *idem* et *non idem* nihil est medium”.¹⁰⁹ Den äquivok aufgefaßten Analogaten eigne nur eine *similitudo impropria et diminuta*.¹¹⁰ Seiner Kritik an der suaresischen Analogielehre entsprechend lehnt Revius das suaresische Metaphysikverständnis weitgehend ab, wonach sowohl das Seiende als solches als auch Gott zum Objekt der Metaphysik gehören. Nur kann daran gezweifelt werden, ob er von seinem Ansatz her nicht in radikalerer Weise die Möglichkeit einer abstrakten Lehre vom *ens inquantum ens* hätte leugnen müssen.¹¹¹ Daß er weit in diese Richtung gegangen ist, steht außer Zweifel. Er ist wesentlich über Burgersdijk hinausgegangen, indem er die Einheit des

¹⁰⁵ Auch der Leidener Theologe L. Trelcatius d.Ä. zeigt sich noch von suaresischen Einflüssen frei, was vielleicht aus chronologischen Gründen zu erklären ist; ‘De essentia Dei unica, et attributis illius disputatio VIII’, in: F. Junius/L. Trelcatius/F. Gomarus, *Compendium theologiae thesibus in academia Lugduno-Bat. ordine ... publice propositis, ab anno 1598 usque ad annum 1605 concinnatum*, Hanoviae 1611, 41-48; vgl. etwa zu den mitteilbaren Eigenschaften, 46: „quorum aliquid analogum et simile rebus creatis inest, deque Deo quidem primo et per se dicuntur, sed rebus creatis secundum analogiam communicantur, deque illis in Concreto praedicantur”.

¹⁰⁶ J. Revius, *Suarez repurgatus*, 514, 516, 517, vgl. 25-26.

¹⁰⁷ Revius, *Suarez repurgatus*, 517: „Nec potest a Deo abstrahi ratio Entis, nisi cum independentia, nec a creatura nisi cum dependentia, haec enim eis essentialiter inclusa esse paulo ante verissime nos docuit [Suárez redet im Hinblick auf die Geschöpfe vom „proprio et intrinseco esse habente essentialem habitudinem seu dependentiam a Deo”, *DM* 28.3.16, XXVI, 18b]”.

¹⁰⁸ Vgl. Revius, *Suarez repurgatus*, 517: „... Ens essentialiter dependens, et Ens essentialiter independens, rationem essentialitatis, licet sub eodem nomine, diversam habent”; vgl. ebd. die „falsa[] opinio[] Scoti de univocatione Entis inter Deum et creaturam”.

¹⁰⁹ Revius, *Suarez repurgatus*, 515-517; 515.

¹¹⁰ Revius, *Suarez repurgatus*, 26.

¹¹¹ Die Lehre vom *ens qua ens* wird von Revius zwar relativiert als wegen seiner Allgemeinheit „dignitate ... infima” (2, vgl. 15) und der Theologie am wenigsten dienlich (2: „Doctrina entis qua ens omnium minime Theologiae ministrat, quia a Deo et creaturis abstrahit, neque quicquam tradit Deo proprium”). Die später (517) ausgesprochene Unmöglichkeit, von der Unabhängigkeit bzw. Abhängigkeit Gottes und der Geschöpfe zu abstrahieren, schränkt aber der Sache nach die Möglichkeit einer allgemeinen Lehre vom *ens inquantum ens* sehr ein.

Seinsbegriffs gelehnet hat.¹¹² Revius hat in dieser Weise der suaresischen Analogielehre einschließlich ihrer Grundlage, der Einheit des Seinsbegriffs, im Ansatz eine kohärente Alternative gegenübergestellt. Diese ist mit den konzeptuellen Schwierigkeiten der suaresischen Analogielehre nicht belastet und wird der Unendlichkeit und Unbegreiflichkeit Gottes eher gerecht. Durch seine prinzipielle Ablehnung der Lehre einer glückseligen Schau Gottes, so wie er in sich selbst ist, hat Revius nicht nur die Unbegreifbarkeit Gottes zu Ende gedacht, sondern auch der Lehre der Einheit des Seinsbegriffs eines ihrer zentralen Motive entzogen.¹¹³ Er hat jedoch nicht immer wieder alle durch die univozierende Analogielehre bedingten Positionen in der Gotteslehre des Suárez ausdrücklich kritisiert. Zwar gibt es einzelne reservierte Äußerungen zur 'eigentlichen' Prädizierung positiver Eigenschaften von Gott, aber er kann die 'formale' Prädizierung, sowie die Unterscheidung zwischen gemeinsamem Begriff und 'letzten Differenzen', auch ohne Kritik passieren lassen.¹¹⁴ Immerhin zeichnet sich dieser Ansatz des Revius durch seine Kohärenz und Selbständigkeit aus.

Im 17. Jahrhundert scheint die von Jacobus Revius gegen Suárez verfochtene Äquivokationsthese kaum Nachfolger gefunden zu haben.¹¹⁵ Paul Voet setzt die

¹¹² Vgl. dazu *Suarez repurgatus*, 11: „... cognitionem entis in quantum ens unicum habitum esse facilius defenderes. Quanquam ne hoc quidem difficultate caret, cum conceptus entis in communi non sit univocum, ideoque nec unus“; 24: „... conceptus Entis in quantum ens ... non est singularis, sed maxime universalis, et haec universalitas, id est unitas multis communis, in solo conceptu mentis reperitur, cum in re tantum inveniatur similitudinem non unitatem“; 25: „Breviter: aequivocorum unum quidem nomen est, sed conceptus diversi. Ens est aequivocum, ergo. Aequivocum autem est, quia analogum“; für die Leugnung der Einheit des Seinsbegriffs: 23-31.

¹¹³ Vgl. zur Ablehnung der Lehre von der *visio Dei*: *Suarez repurgatus*, 560-596; vgl. 596, 598, 601-602.

¹¹⁴ Eine Kritik an der formalen Prädizierung fehlt im Kommentar zur grundlegenden Erörterung über die Vollkommenheit Gottes (*DM* 30.1; 533-536, vgl. 543 zu *DM* 30.5.3); vielleicht ist eine andere Definition der 'formalen' Prädizierung ein Grund dafür; 647: „... quicquid in Deo formaliter est, ejus est essentia“. Zur Verwendung der 'formalen' Redeweise vgl. etwa 662, 663, 666, 683. Vgl. aber im Hinblick auf das Wissen Gottes, 623: „Intellige haec omnia juxta illam analogiam et improprietatem de qua ante. Nam in re ipsa, in scientia creaturarum abstractissime sumpta imperfectiones hae formaliter involvuntur, in divina contra“; ferner zu *DM* 30.12.8 (XXVI, 161a: „... haec omnia, ens, bonum, perfectum, substantia, perfectum, substantia, sapiens, justus, et similia, quae proprie de Deo dicuntur ...“): „Αναλόγως. Nam proprie loquendo, nullum eorum ita est in creatura ut in Deo“ (600); vgl. 599: „Quae porro de conceptu abstracto et communi Deo et creaturis dicuntur, quia in analogia consistunt, proprietatem non habent, nam analogia species aequivocationis est, ut alibi ostensum“; 538: „... perfectio Dei proprie loquendo a creatura participari non potest“ (dann besitzt Gott sie umgekehrt nicht formal so, wie das Geschöpf sie besitzt).

¹¹⁵ G. Voetius hat gegen die Auffassung, wonach es Gott und Menschen univok 'umfassende' Begriffe gäbe, die unendliche Verschiedenheit betont, mit der Gott und Geschöpf in unvollkommener Weise gemeinsame Begriffe ausgesagt werden. Damit entspricht er der Intention des Revius, folgt aber nicht wie dieser eine Äquivokation. Voetius, 'Praescriptiones et antidota generalia pro Christianismo adversus Socinianos' (respondens: I. Deak), in: ders., *Sel. disp. theol.*, I, 434-441, hier 435: „Adversarii perpetuo eadem illa sua sophistices chorda oberrant, quod non animadversa Dei infinitate, et infinita a creaturis distantia, fingant conceptus, notiones, et terminos communes pseudo-Logicos ac pseudo-Metaphysicos, sub quibus Deum et creaturas, ens finitum et infinitum comprehendant, quosque uno eademque plane modo et aequali descensu Deo et creaturis applicent. Cum Deus non sit sub uno conceptu ac genere univoco cum creaturis, sed tantum sub analogico, ut notum ex Philosophia. ... Distinguant [sc. offenbar die Philosophen] igitur notionem generalem quae aliquo imperfecte uno et communi conceptu Deo et creaturis tribuitur, a speciali modo, quo illa inaequali et infinite distantia ratione tribuitur Deo, et creaturis: Neque illas confundant, aut ab una ad alteram fallaci discursu argumententur.“ Voetius kann die Attributionsanalogie mit Einschränkung doch zur Univokität rechnen.

Schwierigkeit der suaresischen Analogielehre in seiner Weise fort, indem er *sowohl* eine Analogie der inneren Attribution (von ihm übrigens *analogia proportionalitatis* genannt) lehrt, u.a. weil die *ratio Entis* „formal und innerlich [*intrinsece*, d.h. ohne Rücksicht auf kausale Abhängigkeit] auch im Geschöpf gefunden wird“, als *auch* (*etiam*) aufgrund der kausalen Abhängigkeit der Geschöpfe von Gott, eine Analogie der äußeren Attribution (auch *analogia proportionis* genannt), verteidigt. Letzteres tut er unter anderen mit dem Argument, die Geschöpfe können als *entia per participationem* „von der Entität Gottes her äußerlich [*extrinsece*, d.h. aufgrund einer kausalen Abhängigkeit von Gott] ... Seiende genannt werden“.¹¹⁶ Obgleich wohl anzunehmen ist, daß Voet hier nicht leugnen will, daß die Geschöpfe auch im letzten Fall selber Seiende sind, sondern nur behaupten will, daß dieses Sein ihnen von außen her geschenkt worden ist, bleiben seine Thesen schwierig. Paul Voet hat sich selbst nicht von ungefähr die Frage vorgelegt, ob wohl „von demselben Subjekt“ die „entgegengesetzten Bedingungen“ dieser zweifachen Analogie prädiert werden können. Seine Antwort indiziert die Irrelevanz der Analogie der äußeren Attribution (*analogia proportionis*) für ihn, denn er begründet die Priorität der inneren Attributionsanalogie durch die „innere“ (ohne kausale Abhängigkeit gedachte) Seiendheit *aller* Seienden, behauptet aber dagegen die Analogie der äußeren (als kausale Abhängigkeit gedachte) Attribution nur für die Eventualität, daß die anderen Seienden [sc. andere als Gott] *per impossibile* nicht innerlich Seiende wären. Dann könnten sie immerhin noch äußerlich von Gott her ‘Seiende’ genannt werden. Damit meint er wohl, daß das Sein ihnen von Gott geschenkt worden ist.¹¹⁷ So wird die entscheidende Bedeutung der von der kausalen Abhängigkeit abstrahierende Analogie der inneren Attribution deutlich. Paul Voet hat in seiner Analogielehre, trotz einiger nicht unwichtiger Vorbehalte gegen eine univozierende Analogielehre, nicht über die suaresischen Problemlage hinaus geführt.¹¹⁸ Umso mehr kann man bedauern, daß Revisus seine Alternative nicht ausführlicher eigens entfaltet hat.

Er leugnet, daß Gott bestimmte Namen mit absoluter (*perfecta*) Univozität beigelegt werden können, gibt aber zu, daß sie im Sinne einer Univozität, die „ad modum ac rationem specialem inaequaliter descendit“, also gemäß einer Analogie der Abhängigkeit oder Attribution und des Gleichnisses oder Proportion, von Gott ausgesagt werden können. ‘Problematum de Deo, pars prima’ (respondens: B. Hardecapp), in: ders., *Sel. disp.*, V, Utrecht 1669, 48-57, hier 50.

¹¹⁶ P. Voet, *Prima philosophia reformata*, 53-60, hier 54.

¹¹⁷ P. Voet, *Prima philosophia reformata*, 56: „In Ente formaliter tantum datur Analogia Proportionalitatis, quia intrinsece ejus ratio invenitur in omni analogato. Virtualiter tamen etiam datur in Ente analogia Proportionis; id est, datur fundamentum: ut si caetera Entia, per impossibile, intrinsece non essent entia; talia tamen extrinsece denominari possent, in quantum participatam ab alio haberent essentiam, ut Creaturae; et essent in alio, ut accidentia“; Voet sucht den Widerspruch zwischen beiden Analogien ferner zu beseitigen durch die Behauptung, sie werden nicht „secundum idem de eodem ... subjecto“ prädiert.

¹¹⁸ Zu den Vorbehalten ist Voets Ablehnung der absoluten und schlechthinigen Einheit des Seinsbegriffs (vor allem 54, 56-59), sowie seine Unterscheidung zwischen *res significata* und *modus significandi* der *proprie* von Gott ausgesagten *nomina* (55; vgl. Thomas, *S. Theol.* I, q. 13, art. 6 corp. in fine), zu rechnen.

4. Ist der unbegreifliche Gott mit Klarheit und durch ein Erkenntnisbild erkennbar?

4.1 Zur Lehre von der glückseligen Gotteserkenntnis bei Suárez

Betrachtungen über eine klare und deutliche Gotteserkenntnis, die doch kein 'Begreifen' Gottes sei, sowie über die Möglichkeit einer geschaffenen Spezies (eine Art Erkenntnisbild) Gottes werden in der scholastischen Lehre von der eschatologischen Gottesschau angestellt. Im Hinblick auf Descartes' Lehre von der philosophischen Gotteserkenntnis, die klar und deutlich sei und durch eine Idee zustande komme, verdient diese Thematik hier eine kurze Erörterung. Im Hochmittelalter ist mit zunehmender Entschiedenheit gelehrt worden, daß Gottes Wesenheit von den Seligen geschaut wird, vor allem nachdem 1241 die gegenteilige Lehre in Paris offiziell verurteilt wurde.¹¹⁹ Es entspricht einer zu Lebzeiten des Suárez allgemein verbreiteten Auffassung, wenn er lehrt, daß die glückselige Schau eine 'washeitliche', intuitive, klare und deutliche Erkenntnis Gottes ist, wie er in sich selbst ist.¹²⁰ Die natürliche Erkenntnis Gottes ist dagegen nach Suárez nicht washeitlich (obwohl die Washeit Gottes für gewissermaßen natürlicherweise erkennbar gilt) und niemals klar und deutlich, sondern aus den Wirkungen abstrahiert und immer konfus.

Zwei Fragen sind im folgenden zu beantworten. Im Hinblick auf die cartesische *idea* Gottes ist erstens zu fragen, ob die glückselige Schau nach Suárez durch eine *species Dei* vermittelt werden kann. Zweitens fragt sich, angesichts der cartesischen Beteuerung sowohl der die Unbegreiflichkeit Gottes als auch der Klarheit und Deutlichkeit der *idea Dei*, ob Suárez zwischen dem klaren Schauen und einem Begreifen Gottes unterschieden hat.

1. Was impliziert die allgemeine scholastische Lehre, dergemäß für die Erkenntnis der Dinge ein Erkenntnisbild im erkennenden Intellekt erforderlich ist, für die Erkenntnis Gottes in der glückseligen Schau? Thomas von Aquin hat gelehrt, es sei die Wesenheit Gottes selbst, welche die Form ist, durch die der Intellekt Gott schaut. Thomas schließt—gegen Avicenna und anders als ein großer Teil der franziskanischen Tradition—aus, daß es eine von der göttlichen Wesenheit unterschiedene *similitudo* Gottes in der *visio* geben kann.¹²¹ Damit entfällt auch die Möglichkeit eines Erkenntnisbildes im Sinne einer *species Dei*. Seit der Spätscholastik ist jedoch die Frage, ob nicht eine *geschaffene* Spezies die Wesenheit Gottes repräsentieren könne wie sie in sich selbst ist, in zunehmendem Maß positiv beantwortet worden. Im 16.

¹¹⁹ Die Lehre, „quod divina essentia in se nec ab homine nec ab angelo videbitur“ wurde 1241 abgelehnt zugunsten der Auffassung, „quod Deus in sua essentia vel substantia videbitur ab angelis et omnibus sanctis et videtur ab animabus glorificatis“ (H. Denifle/A. Chatelain, *Chartularium universitatis Parisiensis* I, Paris 1889, 170). Vgl. C. Trottmann, *La vision béatifique. Des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, Rom/Paris 1995, 115-208.

¹²⁰ Vgl. über die *visio Dei* als 'washeitliche' und intuitive Erkenntnis: *De divina substantia* 2.18; I, 113a-116b; über ihre Klarheit und/oder Deutlichkeit z.B.: *De divina substantia* 2.22.8, I, 129b („clara Dei visione“); 2.22.10-12, I, 130a-b (drei Bedeutungen des „distincte videre attributa [Dei]“); 2.22.14, I, 131a („cognitione clara et distincta“); 2.22.17, I, 132a (die *beati* „vident clare quid sit Deus“); 2.26.9, I, 160b („essentia Dei non videtur confuse, sed clare, prout in se est“); 2.26.14, I, 162b („visione clara“); 2.28.7, I, 171b („visio sit magis clara et distincta“); 2.29 Titel, I, 175a („visio Dei clara“).

¹²¹ Thomas von Aquin, *S. Theol.* I, q. 12, art. 2; art. 4 ad 1; art. 5 ad 2; art. 6.

Jahrhundert ist die Petrus Aureoli (14. Jahrhundert) zugeschriebene Annahme der Möglichkeit einer Spezies Gottes nahezu allgemein geworden.¹²²

Suárez hat in Auseinandersetzung mit einer Reihe von Gegenargumenten die Möglichkeit einer geschaffenen Spezies behauptet, die Gott so wie er in sich selbst ist, repräsentiert. (a) Eine erste These, von Heinrich von Gent und Thomas von Aquin aufgestellt, behauptet die Widersprüchlichkeit einer geschaffenen und gleichwohl Gott repräsentierenden Spezies: das Unendliche kann nicht so wie es ist durch Endliches repräsentiert werden.¹²³

Suárez setzt diesem Argument entgegen, daß dort, wo in einer gewissen Ordnung ein geschaffener Akt möglich ist, der ein Objekt repräsentiert, und wo in derselben Ordnung eine diesen Akt hervorbringende geschaffene intellektuelle Kraft möglich ist, auch eine intelligible Spezies dieses Objektes möglich sein muß, die mit diesem Akt und dieser Kraft kommensuriert ist.¹²⁴ Nach Suárez läßt sich mithin von den Ausgangspunkten her, welche auch die Gegner der Spezies Gottes teilen, die Möglichkeit einer Gott repräsentierenden Spezies nicht effektiv leugnen. Diese Ausgangspunkte sind, daß Gott geschaut wird (der Akt) von den Seligen, die dazu vom *lumen gloriae* (die Kraft) befähigt werden. Sowohl der Akt als auch die Kraft sei göttlicher Ordnung und so der göttlichen Wirklichkeit genügend proportioniert, repräsentiere aber Gott dennoch nicht in unendlicher und umfassender Weise (*non infinite ac comprehensive*); dasselbe müsse dann auch von der Spezies gelten.¹²⁵ —Man wird Suárez in der Tat zugeben müssen, daß es schwierig ist, aufgrund *theologischer* Argumente (also etwa des Verweises auf die Unendlichkeit Gottes) eine Spezies Dei zu leugnen, wenn bereits angenommen ist, daß dieselben theologischen Argumente die Schau Gottes in sich *nicht* verbieten. Entweder müßte auch letzteres in Zweifel gezogen werden—wie es folgerichtig die reformierte Tradition mehrheitlich getan hat—, oder

¹²² Nach Gabriel Vasquez, Ordensgenosse des Suárez, galt seinerzeit die Annahme einer möglichen *species Dei* als „nunc in Scholis satis communis“; *Commentaria ac disputationes in primam partem S. Thomae*, I, disp. 38, c. 1, Antverpiae 1621, 201b. Vgl. A. Michel, 'Intuitive (vision)', *Dictionnaire de Théologie Catholique* VII, Paris 1927, 2351-2394, hier 2377-8; über Petrus Aureoli: L. Ott/E. Naab, *Eschatologie. In der Scholastik* (Handbuch der Dogmengeschichte IV, 7b), Freiburg/Basel/Wien 1990, 226-227, sowie C. Trottmann, dem zufolge Aureoli die *species expressa* streng mit dem Akt des Intellektes identifiziert hat; 'Vision béatifique et intuition d'un objet absent: des sources franciscaines du nominalisme aux défenseurs scotistes de l'opinion de Jean XXII sur la vision différée', *Studi medievali* 34 (1993) 653-715, hier 675-677 (Zusammenfassung in: ders., *La vision béatifique*, 371). Über die Barockscholastik: Ph. Schäfer, *Eschatologie. Trient und Gegenreformation* (Handbuch der Dogmengeschichte IV, 7c, 2. Teil), Freiburg/Basel/Wien 1984, 68-70.

¹²³ *DM* 30.11.27, XXVI, 149a-150b. Heinrich von Gent, *Quodlibeta* 3, q. 1; ed. I. Badius Ascensius, Paris 1518, ND Louvain 1961, 47r-48v; 47v S: „... in infinitum distat species quaecunque creata a divinae essentiae effigie, cum quaelibet species creata sit finiti et determinati esse; divinae vero essentiae effigies sit infiniti et indeterminati, quia non est nisi ipsum esse“; vgl. 48v V: „... nec posset [intellectus] determinari per aliquam speciem creatam propter infinitam distantiam et summam differentiam limitati ad illimitatum ...“. Suárez verweist auch auf *Quodlibeta* 4, q. 7 (ed. 1518, 93r-96v). In *S. Theol.* I, q. 12, art. 2; q. 56, art. 3 begründet Thomas die Unmöglichkeit einer Spezies Gottes nicht wörtlich, wohl aber der Sache nach durch einen Verweis auf die Unendlichkeit Gottes (q. 12, art. 2 corp.: „divina essentia est aliquid incircumscriptionis ... omnis forma creata est determinata ...“),—und die Unendlichkeit gilt eben als Argument für die Unbegreiflichkeit Gottes (etwa q. 12, art. 7; q. 56, art. 3 ad 2). Gegen eine Erkenntnis Gottes durch eine geschaffene Spezies oder *similitudo* z.B. auch *S.c. gentiles*, III, c. 49.

¹²⁴ *DM* 30.11.28, XXVI, 150a.

¹²⁵ *DM* 30.11.28, XXVI, 150a-b.

aber nur aufgrund erkenntnistheoretischer Erwägungen gegen eine *species Dei* plädiert werden.

(b) Mit einer solchen eher epistemologischen Argumentation setzt sich Suárez auch auseinander, nämlich mit der Behauptung, daß eine Spezies ein Bild (*imago*) und eigentliches Gleichnis (*propria similitudo*) eines Dinges sei, das ein Geschöpf aber von Gott, wie er in sich selbst ist, nicht haben kann.¹²⁶ Diesem Argument stimmt Suárez insofern zu, als er meint, daß keine einzige geschaffene Entität eine formale *imago* und *similitudo* Gottes, wie er in sich ist, sein kann, denn ein solches Bild würde eine univoke Übereinstimmung in der Form voraussetzen, in der das Gleichnis ausgesagt wird.¹²⁷ Dennoch schlägt das Argument nach Suárez fehl, denn die Spezies ist gar nicht ein solches Bild im eigentlichen Sinn. Eine Spezies erfordert keine univoke Übereinstimmung mit dem Objekt, erfordert auch kein formales Gleichnis (*formalis similitudo*), denn sie gilt vielmehr als 'Instrument' oder 'Samen' des Objekts. Die menschliche Erkenntnis überhaupt ist nicht im formalen Sinn ein Gleichnis; eine Spezies braucht das auch nicht zu sein. Suárez argumentiert zudem wieder mit der zwischen Spezies, Akt und Glorienlicht bestehenden Proportion: Wenn der Akt des Schauens ein formales Bild ist, muß auch die Spezies ein Bild sein; wenn nicht, dann auch die Spezies nicht. Die Spezies bewirkt als Prinzip den Akt des Erkennens und determiniert diesen zur formalen Repräsentation des Objekts.¹²⁸

Sowohl Thomas als Suárez leugnet also die Möglichkeit eines univoken oder formalen Abbildes Gottes. Der Unterschied zwischen beiden besteht vor allem darin, daß Suárez die Spezies hier in den *Disputationes metaphysicae* als Instrument oder Samen des Objektes definiert und in dieser Bedeutung eine *species Dei* für möglich erklärt, während Thomas die Möglichkeit der Spezies als einer *similitudo* leugnet.¹²⁹ Durch diese Definitionsverschiedenheit wird dem ersten Anschein nach der Gegensatz zwischen Thomas von Aquin und Heinrich von Gent einerseits und Suárez andererseits aufgelöst. Doch bleibt hier weiterhin ein Problem bestehen: Suárez vermeidet zwar konsequent den für ihn wie für Thomas anstößigen Gedanken eines *formalen Gleichnisses* Gottes im Verstand des Geschöpfs, dennoch gibt es ihm zufolge eine *formale Repräsentation* Gottes, in der der Erkenntnisakt die Form ist, welche intentional das Objekt auf den Verstand bezieht. Die Eigentümlichkeit der Spezies mag zwar eher eine effektive als eine formale Repräsentation sein, damit wird die kritische Anfrage hinsichtlich des formalen Gleichnisses offenbar nur von der Spezies auf den Akt verschoben.¹³⁰ Das Problem bleibt umso mehr bestehen, als Suárez die intentionalen Spezies im Traktat *De anima* doch als formale Gleichnisse (*similitudines*

¹²⁶ DM 30.11.31, XXVI, 151b-152a. Vgl. Thomas von Aquin, *S. Theol.* I, q. 12, art. 2; art. 4 ad 1; art. 5 ad 2; art. 6.

¹²⁷ DM 30.11.31, XXVI, 151b.

¹²⁸ DM 30.11.32, XXVI, 152a; vgl. 30.11.26, XXVI, 149b; 25.1.27, XXV, 907a; *De divina substantia* 2.13.8, I, 95b-96a, im Vergleich zur suaresischen Antwort, 2.13.19, I, 98b.

¹²⁹ So noch *De divina substantia* 2.12.12, I, 88b-89a. Vgl. P. Engelhardt, 'Species', *HWP* IX, 1338-1340; E. Scheerer, 'Repräsentation', *HWP* VIII, 795-796; L. Spruit, *Species intelligibilis. From Perception to Knowledge*, II, Renaissance Controversies, Later Scholasticism, and the Elimination of the Intelligible Species in Modern Philosophy, Leiden 1995, 294-306.

¹³⁰ Vgl. DM 25.1.27, XXV, 907a: „... species haec non repraesentat formaliter, sed est tantum semen objecti efficienter cooperans ad formalem repraesentationem, quae fit per actum aut verbum ...”.

formales) bestimmt, und den Gedanken, eine Spezies sei ein „Samen des Objektes selbst“ ablehnt. Das Argument lautet dort, daß, wenn die als „Samen“ definierte Spezies nicht eine *similitudo* von derselben Art wie das Objekt wäre, sie dann etwa als eine Qualität gelten müsse, die unvollkommener sei als ihr Objekt. Dann sei die Frage, wie diese zu einer vollkommenen Erkenntnis des Objektes führen werde.¹³¹

(c) Der Einwand gegen die Möglichkeit einer geschaffenen *species Dei*, diese sei wegen der höchsten Unstofflichkeit Gottes unmöglich, hält Suárez für „leicht“ widerlegbar. Auch hier argumentiert Suárez mit der Proportion zwischen Akt, Licht und Spezies: Der Einwand schließe auch den Akt des Schauens und das Glorienlicht aus. Weil Gott nun aber, so Suárez, durch einen Akt und ein Licht einer höheren Ordnung 'erreicht' werden kann, wie er in sich selbst ist, muß das auch von der Spezies gelten. Die Spezies braucht nicht gleich unstofflich wie ihr Objekt zu sein, wenn sie nur „in der einen oder anderen Weise derselben Ordnung“ ist.¹³² Letztere Behauptung des Suárez ist problematisch, weil unersichtlich ist, wie Endliches und Unendliches derselben Ordnung sein können.

2. Gehört zum Begriff der *species*, daß sie Gott adäquat und umfassend repräsentiert? Ist es nicht widersprüchlich, daß ein endliches Ding das Unendliche repräsentiert? Nach Suárez wird eine Spezies nicht notwendigerweise von einem Objekt als Objekt, d.h. natürlich und adäquat, verursacht. Gott kann in Freiheit eine Spezies bewirken, die mit dem Licht oder dem Akt des Menschen und nicht mit sich selbst als Objekt kommensuriert ist.¹³³ Auch wenn Gott eine Spezies seiner selbst verleihe, wäre diese frei verursacht, denn Gott wirkt *ad extra* nur in Freiheit. Diese *species* wäre dann auch nicht notwendigerweise adäquat und repräsentierte nicht in unendlicher Weise, sondern könnte der Schau und dem Vermögen des Menschen entsprechen.¹³⁴

Die *visio beatifica* steht so zwischen natürlichem Erkennen und dem Begreifen Gottes, wozu nur er selbst imstande ist. Sie ist einerseits durch das geschenkte Glorienlicht zu einer höheren, für natürliches Erkennen unerreichbaren Ordnung erhoben worden, aber ist dennoch einer niedrigeren Seinsweise als die ungeschaffene Schau, die Gottes von sich selbst hat.¹³⁵ Die prinzipielle Unbegreiflichkeit Gottes wird aus seiner Unendlichkeit gefolgert. Ein endliches Vermögen bleibt, wie sehr auch in einen höheren Seinsmodus erhoben, doch endlich und kann als solches Gott nicht begreifen. Zwar werde Gott in der *visio* wegen seiner Einfachheit ganz (*totus*) gesehen, aber nicht adäquat oder *totaliter*.¹³⁶ Hier hat sich diese Lehre von der *visio Dei* in einen Widerspruch verwickelt: die These, Gott werde in der seligen Schau, anders als in der Gotteserkenntnis des *viator*, ganz (*totus*), klar (*clare*) und wie er in sich selbst ist (*prout in se est*) gesehen, läßt sich nicht mit dem Festhalten an der definitiven Unbegreiflich-

¹³¹ *De anima* 5.2.21, ed. Castellote, II, Madrid 1981, 322: „Quarta conclusio: Istae species intentionales sunt similitudines formales obiectorum“. In der Ausgabe dieses Traktates in den *Opera omnia* 1856 lautet der parallele Text noch, der Definition der *Disputationes metaphysicae* gemäß: „Species intentionales non repraesentant formaliter objecta, sed effective tantum“, wo Suárez vermerkt, daß viele diesem im Gefolge von Thomas nicht zustimmen; ed. André, 3.2.20, III, 620b.

¹³² *DM* 30.11.34, XXVI, 152b-153a.

¹³³ *DM* 30.11.29, XXVI, 150b-151a.

¹³⁴ *DM* 30.11.30, XXVI, 151a-b.

¹³⁵ *DM* 30.11.50, XXVI, 158a.

¹³⁶ *DM* 30.12.3, XXVI, 159a-b.

keit Gottes (nicht *totaliter*, nicht *adaequata*, keine *comprehensio*) vereinbaren.

4.2 Zur reformierten Kritik und Rezeption der Lehre von der *visio Dei*

Im 17. Jahrhundert ist die katholische Lehre von der *visio beatifica* von reformierten Philosophen und Theologen im Interesse der Unbegreiflichkeit Gottes meistens als eine unmögliche Art der Gotteserkenntnis abgelehnt worden.¹³⁷ Der Anspruch, in der Schau werde Gott so wie er in sich selbst ist gesehen, aber nicht in seiner Unendlichkeit begriffen, wurde als in sich widersprüchlich empfunden.¹³⁸ Die Kritik lautete in den Worten Jacobus Revius' gegen Suárez: „Wenn wir in endlicher Weise den Unendlichen erkennen, erkennen wir ihn nicht klar und deutlich so wie er ist“.¹³⁹

Die aufgrund der Unendlichkeit Gottes argumentierende Kritik wird man in der Tat als zutreffend beurteilen müssen. Suárez hat selbst die definitive Unbegreifbarkeit Gottes für den Menschen mit der Unendlichkeit begründet. Wenn jedoch Gott wegen seiner Unendlichkeit nicht begriffen werden kann, kann er auch nicht im strengen Sinne erkannt werden, wie er in sich selbst ist, denn die Wesenheit Gottes bleibt dann als unendliche für die menschliche Einsicht verborgen. Der Gedanke einer Proportionierung des menschlichen Verstandes zur göttlichen Wesenheit, die nach Suárez wie nach Duns Scotus nicht voraussetzen braucht, daß der menschliche Intellekt selbst unendlich wird, scheitert an der Unendlichkeit der göttlichen Wesenheit: *finiti ad infinitum nulla est proportio*. Nur der unendliche Gott selbst kann sich selbst erkennen, wie er in sich ist. So gesehen gereicht das *lumen gloriae* genau so wenig zur Schau Gottes *prout in se est* wie eine Spezies.¹⁴⁰ Zugleich mit der *visio Dei* ist daher

¹³⁷ Dieser Sachverhalt wird im bekannten Handbuch von H. Hepp und E. Bizer, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche* (Neukirchen 1958, 560, 567) nicht zum Ausdruck gebracht. Richtig aber H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, II, 5. Aufl. Kampen 1967, 156-158.

¹³⁸ Die Diskussion ist damals natürlich nicht ausschließlich auf philosophischer oder dogmatischer, sondern auch auf exegetischer Ebene geführt worden. Bestritten wurde reformierterseits nicht, daß es nach biblischen Texten eine eschatologische Schau Gottes gibt (etwa Mt. 5,8; Hebr. 12,14; 1.Kor. 13,12; vgl. G. Voetius, 'Exercitatio ad Thomae part. I qu. XII. art. I de visione Dei per essentiam' (respondentes: S. Enjedino [pars prior], S. Nimethi [pars posterior]), in: ders., *Sel. disp. theol.*, II, Utrecht 1655, 1193-1217; 1201: „Nemo enim Christianorum aut Theologorum, qui olim aliter sentiebant ac Thomas, (quos indefinite loc. citat. notat) aut qui hodie ab opinione Thomae tuto abstinere posse censent, negavit aut in dubium traxit visionem Dei, quam Hebr. 12.14. 1. Corinth. 13. etc. tam aperte inculcat Scriptura“; ähnlich 1206), sondern die Auffassung, es werde Gott *wesentlich*, so wie er in sich selbst ist, geschaut werden (Voetius, 1198: „quaestio hic est, An in coelis ab animabus beatis separatis, et ab hominibus glorificatis post diem iudicii, mentaliter cognoscatur essentia Dei immediate, intuitive, quidditative, per essentiam“). Der Ausdruck „wir werden ihn sehen, wie er ist“ in 1.Joh. 3,2 wurde auf Christus bezogen, was exegetisch möglich ist (so etwa F. Gomarus, *Selectiorum evangelii Johannis locorum illustratio*, in: ders., *Opera theologica omnia*, I, 251b; Voetius, 1198-1199; J. Revius, *Suarez repurgatus*, 593; F. Burgersdijk, *Institutiones metaphysicae*, 257).

¹³⁹ J. Revius, *Suarez repurgatus*, 576: „si enim finite cognoscimus eum qui infinitus est, non cognoscimus eum clare et distincte sicut est“.

¹⁴⁰ Vgl. für diese Argumentationslinie etwa F. Gomarus, *Selectiorum evangelii Johannis locorum illustratio*, I, 250-252; J. Revius, *Suarez repurgatus*, 560-596; vgl. 596, 598, 601-602; F. Burgersdijk, *Institutiones metaphysicae*, II, c. 5, § 1-3; 255-257 (dagegen A. Heereboord, *Pneumatica* II, c. 1, ad theorema iv; in: ders. *Meletemata philosophica*, 961-962); G. Voetius 'Exercitatio', 1203-1209, vgl. ders. gegen eine Schau Gottes, so wie er ist, in diesem Leben mittels einer *species impressa* auch, mit Verweis auf die Thomisten: *Ta Asketika sive exercitia pietatis* [1664], ed. C.A. de Niet, *Gisbertus Voetius. De praktijk der godzaligheid*, I, Utrecht 1996, 71-72 (niederländ. Übers. mit Anm. ebd., II,

auch ihr Äquivalent, die 'quidditative' Erkenntnis, ausgeschlossen, insofern diese bedeutet, daß „von einem Ding alle washeitlichen Prädikate erkannt werden, bis hin zur letzten Differenz, indem es mit einem eigenen und positiven Begriff erkannt wird“.¹⁴¹ Anders als so läßt sich—wie schon Duns Scotus gesehen hat—, unter der auch von Thomas akzeptierten Voraussetzung, daß der Modus des Erkennens mit dem Modus des Seins übereinstimmt, nicht argumentieren.¹⁴²

Antonius Walaeus (1573-1639) hat als einer der wenigen reformierten Theologen positiv die wesentliche (*per essentiam*) Schau Gottes gelehrt.¹⁴³ Indem er einerseits behauptet hat, daß Gott „ganz“ (*totus*) erkannt wird, andererseits aber daran festhält, Gott könne nicht *totaliter et modo infinito* erkannt werden, bleibt seine Auffassung jedoch im Widerspruch befangen, auf den mehrere seiner damaligen Kollegen kritisch hingewiesen hatten.¹⁴⁴ Ein besonderer Einfluß des Suárez ist nicht spürbar: Walaeus lehrt zwar ein Glorienlicht, lehnt aber eine Spezies ab und kann schon daher nicht aufgrund einer Proportion zwischen Akt, Licht und Spezies argumentieren.¹⁴⁵

5. Ertrag

Suárez lehrt zugleich eine Attributionsordnung des Seins (Thomas von Aquin), einen einheitlichen, also univoken, Seinsbegriff (Duns Scotus) und eine innere Seiendheit der Geschöpfe (Cajetan). Dieser inkohärent bleibende Versuch, Analogie und Univozität des Seins zusammenzudenken, legt den Schwerpunkt bei der Univozität und setzt sich in der Gotteslehre fort. Im Gefolge von Duns Scotus lehrt Suárez eine formale Prädisierung absoluter Vollkommenheiten von Gott, die durch Angabe 'ultimer Differenzen' zu ausschließlich von Gott aussagbaren Begriffen werden, und dabei durch die Unendlichkeit als unbegreifbare göttliche Eigenschaften qualifiziert werden.

Utrecht 1996, 75); A. Heidanus, *Disputationum theologicarum ordinariarum repetitarum septima, de attributis Dei in specie*, Leiden 1655, [9], thesis 14.

¹⁴¹ Suárez, *DM* 30.12.5, XXVI, 160a.

¹⁴² Thomas v. Aquin, *S. Theol.* I, q. 12, art. 4; Duns Scotus, *Ordinatio*, IV, d. 49, q. 11, n. 4; *Opera omnia*, Ed. Viv., XXI, Paris 1894, 390b-391a: „... si hoc est verum, tunc nec cum lumine gloriae, vel quocumque habitu esset possibile creaturae videre Deum, quia *esse* Dei excedit modum essendi ipsius, imo totum istum intellectum, et habitum, et lumen; et ideo dico quod inter objectum et potentiam, non oportet esse aequalitatem, sed quamdam proportionem“. Wie könnte aber ein endliches Vermögen, ohne seine Endlichkeit zu verlieren, mit einem unendlichen Objekt so proportioniert werden, daß es dieses so schaut, wie es in sich selber ist?

¹⁴³ A. Walaeus, 'Disputatio LII. De vita ac morte aeterna et consummatione seculi', in: J. Polyander/A. Rivetus/A. Walaeus/A. Thysius, *Synopsis purioris theologiae*, ed. Bavinck, 653-669, hier 657, § 17: „recte colligitur, Deum ne quidem per abstractam aut expressam imaginem a beatis videri, sed per ejus essentiam ...“. Vgl. Walaeus' postum herausgegebene *Loci communes S. Theologiae*, in: ders., *Opera*, I, Leiden 1647, 524-527. G. Voetius dachte, die Schau Gottes *per essentiam* sei von keinem reformierten Theologen vor Walaeus in dieser Deutlichkeit gelehrt worden; 'Exercitatio', 1215.

¹⁴⁴ Walaeus, 'De vita ac morte aeterna', 657, § 19: „Essentiam Dei infinitam in sua infinitate non nisi a mente infinita adaequate capi posse, res ipsa dictat; sed quia infinita Dei essentia ubique est tota, ideo cum creatura finita totam uniri posse incarnatio Filii Dei demonstrat; ac proinde quo minus a mente finita beatifica visione percipi possit, naturae non repugnat, et quidem tota, etsi non totaliter et modo infinito, sed modo finitae creaturae convenienti ...“; ähnlich seine *Loci communes S. Theologiae*, in: *Opera*, I, 525b-526a, 527b.

¹⁴⁵ Walaeus, *Loci communes S. Theologiae*, in: *Opera* I, 525a-526a über die *species*; 526a-b über das *lumen*. Vgl. 'De vita ac morte aeterna', § 17, in: *Synopsis*, 657: Gott werde „... ne quidem per abstractam aut expressam imaginem a beatis videri ...“.

Die thomanische Betonung der 'eminenten Prädizierweise' der *proprie* von Gott ausgesagten Vollkommenheiten kann Suárez nur als eine sekundäre beibehalten. Er hält daher die von Scotus gelehrt quidditative Erkenntnis Gottes—freilich aufgefaßt als eine 'Erkenntnis der Washeit', also nur *bestimmter* Wesenseigenschaften Gottes—für möglich. Der von Suárez behauptete relative Primat der negativen Gotteserkenntnis ist dagegen mehr an der thomanischen Lehre analoger Gotteserkenntnis orientiert. Dasselbe gilt von seiner Argumentation gegen eine 'washeitliche Erkenntnis' Gottes—also *aller* seiner Wesenseigenschaften—, die er ablehnt, weil die menschliche Erkenntnisweise sich nach dem menschlichen Seinsmodus richtet, d.h. von den stofflichen Wirkungen ausgeht und daher ihre göttliche Ursache nicht so wie er in sich selbst ist, nicht klar und deutlich, repräsentieren kann.

Die reformierte Theologie des 17. Jahrhunderts hat sich nicht immer eindeutig von Suárez abhängig gezeigt (Gomarus, Amesius, *Synopsis purioris Theologiae*). Wo die Philosophie die suaresische Lehre rezipiert hat, ist diese manchmal unkritisch reproduziert worden (Jacchaeus), manchmal auch mehr oder weniger prinzipiell modifiziert worden, ohne daß das suaresische unvermittelte Nebeneinander univoker und analoger Momente grundsätzlich überwunden wurde (Burgersdijk, Paul Voet). Aber bei Revius hat die Kritik sich gegen den Kern der Univozitätslehre, die Einheit des Seinsbegriffs, gerichtet und dieser eine Äquivokitätslehre entgegengestellt.

Die Möglichkeit einer Vermittlung der *visio beatifica* durch eine Spezies Gottes verteidigt Suárez gegen Thomas von Aquin und Heinrich von Gent, mit dem Argument, daß zwischen dem Akt des Schauens und der dazu befähigenden Kraft (das *lumen gloriae*) eine Proportion besteht. Wenn Gott, wie er in sich selbst ist, durch diesen Akt und dieses Licht klar und deutlich geschaut werden kann, trotz seiner Unendlichkeit und Unstofflichkeit, so muß das nach Suárez auch durch eine Spezies möglich sein. Sein Versuch, eine univoke Übereinstimmung zwischen Gott und Geschöpf durch die (im Traktat *De anima* aufgegeben!) Behauptung zu negieren, daß die Spezies keine formale *imago* oder *similitudo* Gottes sei, überzeugt deshalb nicht, weil immerhin vom Akt gelte, er repräsentiere Gott formal.

Die Gotteserkenntnis der *visio beatifica* ist nach Suárez eine klare, deutliche Erkenntnis, in der Gott ganz (*totus*), wie er in sich selbst ist, geschaut wird. Dennoch bleibt Gott wegen seiner Unendlichkeit definitiv unbegreiflich, und wird er also nicht *totaliter* und nicht *adäquat* erkannt. Von reformierten Theologen und Philosophen ist diese Position zu Recht meistens als widersprüchlich abgelehnt: Wenn der Unendliche in endlicher Weise erkannt wird, wird er nicht klar und deutlich so, wie er in sich selbst ist, erkannt. Der augenscheinlich einsame Verteidiger der Lehre von der Gottesschau, Walaeus, hat eine Spezies immerhin abgelehnt

TEIL II: DESCARTES

KAPITEL VI

DER CARTESISCHE WEG ZUR ERKENNTNIS GOTTES

1. Einleitung

Suárez hat die 'ganze natürliche Theologie' über den Weg der Einteilung des Seienden in unendliches und endliches, in die Wissenschaft des Seienden als realen Seienden integrieren wollen (Kapitel I-II). Bei Descartes bildet weder der Seinsbegriff noch die Einteilung des Seienden den Zugang zur Rede von Gott. Statt dessen orientiert sich seine Erste Philosophie, als deren vollendete Form die *Meditationes de prima philosophia* gelten müssen,¹ an den ersten Dingen, die der ordnungsgemäß denkende Philosoph entdeckt (§ 2). In der Ordnung der *Meditationes* wird mit dem Zweifel angefangen. Welche Bedeutung kommt diesem für die Gotteserkenntnis zu (§ 3)? Mit dem Zweifel hängt auch die Frage nach der damit einhergehenden Gottesleugnung, also einem cartesischen Atheismus, zusammen (§ 4). Nach dem Zweifel wird zunächst die Erkenntnis der eigenen Existenz (*cogito, sum*) erreicht. Wie verhält sich diese zur Gotteserkenntnis (§ 5)?

2. Die Gotteslehre unter dem Gesichtspunkt der Ersten Philosophie

Obwohl auch Descartes Gott ein Seiendes (*ens*) nennt, und er einmal behauptet hat, das Sein sei entweder unendlich oder endlich, bildet der Seinsbegriff für ihn nicht den Zugang zur Gotteslehre.² Descartes hat sich gegen die Wissenschaft des *ens in quantum ens* und für die *prima philosophia* entschieden, die er streng als die Philosophie definiert, die sich mit allen ersten Dingen beschäftigt, die man, ordnungsgemäß

¹ Vgl. zum *Discours de la méthode* (1637) als Vorstufe: *Meditationes*, praefatio, AT VII, 7,1-6. Vor allem zu den Gottesbeweisen des *Discours* hat Descartes selbst Kritik geäußert; an Mersenne, [März 1637], AT I, 349,29-351,2; an [Vatier], [22. Februar 1638], I, 560,7-561,6; an Regius, [Januar 1642], 507,18-20; vgl. J.-L. Marion, 'Quelle est la métaphysique dans la méthode? La situation métaphysique du *Discours de la méthode*', in: ders., *Questions cartésiennes*, Paris 1991, 37-73, hier 49-57. Den ersten Teil der *Principia philosophiae* (1644) hat Descartes selbst für „un abrégé de ce que j'ay écrit en mes *Meditations*“ gehalten, die „beaucoup plus difficiles“ seien; an Chanut, 26. Februar 1649, AT V, 291,17-22.

² Vgl. zur Umschreibung Gottes als 'Seienden' in den *Meditationen* und den Antworten auf die Einwände u.a.: *summum ens* (AT VII, 54,18-19; 69,8; 144,3; 428,12), *ens summe perfectum* (u.a. 14,25; 54,13-14; 65,21; 66,13; 67,9-10; 138,12-13; 163,12, 22-23), *ens perfectissimum* (51,3), *ens infinitum* (u.a. 371,25), *ens summe potens et perfectum* (135,27-28), *ens summe perfectum et infinitum* (46,11-12), *ens primum et summum* (67,21, 27-28), *ens independens et completum* (53,11-12). An Clerselier, 23. April 1649, AT, V, 356,9-11: „... de cela seul que ie conçois l'estre ou ce qui est, sans penser s'il est fini ou infini, c'est l'estre infini que ie conçois ...“; um Endliches zu denken, müsse aber etwas von „cette notion generale de l'estre“ (356,13-14) abgetan werden.

philosophierend, erkennen kann.³ Sie handelt mithin von keinen anderen Seienden als von den 'ersten', also von den 'ersten Prinzipien (*fundamenta*)' (AT VII, 17,6).

Dabei konzentriert sie sich doch auf die zwei „Fragen über Gott und die Seele“.⁴ Das wird schon im Titel der *Meditationes* zum Ausdruck gebracht und hat zum Beispiel Gisbert Voetius den Gedanken nahegelegt, Descartes biete keine Metaphysik, sondern nur eine Pneumatik oder eine Art natürliche Theologie.⁵ Eine Metaphysik im Sinne einer Wissenschaft des Seienden als Seienden hat Descartes in der Tat überhaupt nicht entwickelt, aber seine Erste Philosophie ist nach Descartes Wissenschaft τῶν πρώτων und beschäftigt sich daher nicht nur „mit Gott und der Seele, sondern generell mit allen ersten Dingen, die man, ordnungsgemäß philosophierend, erkennen kann“.⁶ Gott und die Seele, über die nach voetianischer Auffassung die Pneumatik oder die natürliche Theologie redet, werden also dem allgemeinen Gesichtspunkt der 'ersten Dinge', und zwar gemäß dem *ordo cognoscendi*, untergeordnet.⁷ Zum einen wird eine Wendung zum erkennenden Subjekt vollzogen, die durch den Zweifel an allem außerhalb des denkenden Ich besonders betont wird, und zum anderen werden die erkannten Dinge in dieser Ersten Philosophie gemäß der Ordnung, in der sie gefunden werden, organisiert.⁸

Dieses Verständnis der Ersten Philosophie als einer nach dem *ordo cognoscendi* verfahrenen Untersuchung der 'ersten Dinge' bedingt die Art und Weise, in der die Erkenntnis Gottes erreicht wird. Die cartesische Erste Philosophie beginnt mit dem

³ An Mersenne, 11. November 1640; AT III, 230-236, hier 235,15-18; an Mersenne, 11. November 1640; AT III, 238-240, hier 239,4-7. Vgl. über Descartes' Entscheidung für die Erste Philosophie: J.-L. Marion, *Prisme métaphysique*, Teil I; zur Ablehnung der Wissenschaft des Seienden als Seienden auch: V. Carraud, 'Descartes appartient-il à l'histoire de la métaphysique?', in: O. Depré/D. Lories (Hg.), *Lire Descartes aujourd'hui*, Louvain/Paris 1997, 153-171, hier 156-159.

⁴ AT VII, 1,7-8; 7,1; 9,20-21.

⁵ *Meditationes de prima philosophia, in quibus Dei existentia et animae immortalitas demonstratur* (1641), oder *Meditationes de prima philosophia, in quibus Dei existentia, et animae humanae a corpore distinctio demonstrantur* (1642), wobei 1642 auch die Einwände „in istas de Deo et anima demonstrationes“ angezeigt werden. Vgl. AT III, 102,27-103,2 (752,1-3), 268,9-12; 695,4-7. Die Pneumatologie gilt seit J.H. Alsted 1620 als Lehre von den Geistern; vgl. Th. Mahlmann, 'Pneumatologie, Pneumatik', *HWPh* VII, 996-999. G. Voetius, *Exercitia et bibliotheca studiosi Theologiae*, 2. Aufl., Utrecht 1651, 361-2: „Sed quia [meditationes primae philosophiae Renati des Cartes] metaphysicam non tractant, aut Metaphysicae aliarumve scientiarum fundamenta jaciunt, referantur potius ad pneumatologicam, aut theologiam naturalem, quippe quae duas speciales quaestiones pneumaticas excurrunt de Existentia Dei et animae immortalitate“; ders., 'De modis cognoscendi Deum, pars tertia' (respondens: Th. Voet), in: *Sel. disp.*, V, Utrecht 1669, 470-476, hier 476; M. Schoock, *Admiranda methodus novae philosophiae Cartesianae*, Utrecht 1643, II,3, und III,1, zit. nach der Übers. v. Th. Verbeek (Hg.), *René Descartes et Martin Schoock, La querelle d'Utrecht*, Paris 1988, 221, 267-8, vgl. 35, 63, 449.

⁶ AT III, 239,5-7, vgl. 235,15-18.

⁷ Vgl. J.-L. Marion, *Prisme métaphysique*, 39-43, 58-59, 64-72.

⁸ Beide Aspekte dieses Sachverhaltes hat J. Clauberg in Abgrenzung von der traditionellen Ersten Philosophie bündig formuliert; *Initiatio philosophi sive dubitatio cartesiana, ad metaphysicam certitudinem viam aperiens* [1655], c. 8, § 5; in: *Opera omnia philosophica*, ed. J.Th. Schalbruch, II, Amsterdam 1691 (ND Hildesheim 1968), 1166: „Notandum vero, aliud vulgo nomine primae Philosophiae, aliud Cartesio designari. Vulgo *prima Philosophia* appellatur quae agit de veritatibus abstractis et universalissimis, de Ente quatenus ens est [die Seinsmetaphysik], vel etiam de Deo et Mentibus creatis, angelica et humana in communi [die Pneumatik]. Cartesius vero incipit Philosophiam non ab ente, sed a mente, non a mente qualibet, sed sua propria, re singulari et existente, ab hac ad Deum progreditur, non absolute secundum omnia attributa considerandum, ut aliis Metaphysicis in more positum; verum secundum ea tantum, quae pertinent ad principia et fundamenta Philosophiae, ut jam omittam alias differentias quam plurimas“.

Zweifel (*Meditatio* I) und gelangt über die Erkenntnis der eigenen Existenz im *cogito* (*Meditatio* II) zur Erkenntnis der Existenz Gottes (*Meditatio* III). Der Zugang zur Gotteserkenntnis verläuft also, kurz gesagt, über zwei Schritte, den Zweifel und das *cogito*. Das gilt nicht nur 1641 für die *Meditationes*, sondern, trotz geringerer Unterschiede, auch schon 1637 für den vierten Teil des *Discours de la méthode* und noch 1644 für den ersten Teil der *Principia philosophiae*, in denen nach Descartes statt dem *ordo inveniendi* doch vorwiegend dem *ordo docendi* gefolgt wird.⁹ Sogar die geometrische Zusammenfassung der *Meditationes* in den *Secundae responsiones* gibt dieser Ordnung Ausdruck, indem in der dortigen Postulatenreihe der Zweifel und das unbezweifelbare Wissen um die eigene Vernunft der Erkenntnis des Daseins Gottes vorangehen.¹⁰ Auch im unvollendeten Dialog *De la recherche de la vérité* läßt sich diese Ordnung aufweisen.¹¹

Die philosophische Erkenntnis Gottes setzt also nach Descartes, wenigstens in der Ordnung der Behandlung, den Zweifel und das *cogito* voraus und folgt nach diesen. Auf den Argumentationsgang legt Descartes dadurch ein besonderes Gewicht: Das Vorgängige kommt, wie er in den *Secundae responsiones* behauptet, ohne das Nachfolgende aus, und das Nachfolgende wird nur aus dem Vorhergehenden bewiesen.¹² Er selbst hat diese Ordnung in der Gedankenführung als eine strenge gemeint. Der Anspruch auf Stringenz in der Gedankenführung ist strenger, als bei *Meditationes* als Devotionsliteratur geläufig ist. Überhaupt läßt sich schwer angeben, wie weit sich die Übereinstimmungen zwischen Descartes' *Meditationes* einerseits und *Meditationes* als Frömmigkeitsschriften andererseits erstrecken, so daß es als richtig erscheint, den von Descartes ausdrücklich erhobenen Anspruch auf Ordnung in der

⁹ *Discours de la méthode*, IV; AT VI, 31,20-32,15 (Verwerfung zweifelhafter Meinungen), 32,15-23 (*cogito*, und, damit verbunden, 33,24-33,11, die Bestimmung des Ich als vom Leib unterschiedene denkende Substanz, sowie, 33,12-24, das Wahrheitsprinzip), 33,25-36,3 der Gottesbeweis (vgl. über die Ordnung im *Discours*: an N.N., [März 1637], AT I, 353-354). *Principia philosophiae*, I; AT VIII-1, 5,5-7,4 (Zweifel; in 6,25-30 unterbrochen von der Erfahrung der Willensfreiheit), 7,4-9 (*cogito*, und, damit verbunden: 7,10-19, die Bestimmung der Natur der Vernunft als vom Leib unterschiedener *cogitatio*; 7,20-8,2 Definition der *cogitatio*; 8,3-16 Feststellung, daß das *cogito*, obgleich es die erste Erkenntnis ist, einfache und evidente Erkenntnisse voraussetzt; 8,17-9,13 über die Erkenntnis der Vernunft und des Leibes; 9,14-10,4 Zweifelhaftigkeit der Erkenntnis anderer Dinge, solange der Autor des Ich nicht erkannt ist), 10,5-14,8 Existenz und einige Eigenschaften Gottes. Descartes, *Gespräch mit Burman*; AT V, 153. Vgl. H. Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, 4. Aufl. Paris 1987, 161-162.

¹⁰ *Secundae responsiones*; AT VII, 162,14-27 (*postulata* 1-2: Zweifel und *cogito*), 163,22-164,4 (*postulatum* 5: Existenz Gottes, vgl. schon 163,12 im 4. Postulat über die 'natura Dei').

¹¹ Zwar wird angekündigt, daß mit der vernünftigen Seele angefangen und nach Erwägung ihrer Natur und Wirkungen zu ihrem Urheber hingekommen werden muß, aber in der Ausführung dieses Vorhabens wird mit dem Zweifel begonnen; *De la recherche de la vérité*, AT X, 505 (Fazit der Ordnung), 508-515 (vor allem über den Zweifel), 515-527 (vor allem über das *cogito* und verwandte Themen).

¹² Vgl. *Secundae responsiones*, AT VII, 155,11-14; *Meditationes*, praefatio, AT VII, 9,28-10,5 (zitiert in *Quintae responsiones* VII, 378,26-379,2). Die Ordnung der Argumentation hat M. Gueroult besonders hervorgehoben, vgl. vor allem *Descartes selon l'ordre des raisons*, I, L'âme et Dieu, 2. Aufl. [1968] Paris 1991, 12-13, 19-23.

Gedankenführung ernst zu nehmen.¹³ In dieser Gedankenführung wird die Erkenntnis Gottes also in einer bestimmten Weise durch die Erfahrung des Zweifels und durch das *cogito* bedingt. Die Theologie etwa der dritten Meditation kann somit nicht vom vorangehenden Zweifel und *cogito* isoliert werden.

3. Der Zweifel und die Erkenntnis Gottes

Was bedeutet der methodische Zweifel der ersten Meditation für die Gotteserkenntnis? Erstens können Gottes Existenz und Eigenschaften, wenigstens weil und solange der Zweifel an der Existenz der Welt dauert, nicht philosophisch (etwa ausgehend von einem kausalen Gottesbeweis) aus den Geschöpfen erkannt werden. Zweitens kann Gott, während des Zweifels an den Sinnen, streng genommen nicht aus der Heiligen Schrift erkannt werden, denn ungewiß muß dann sowohl sein, ob es sie gibt als auch, ob was gelesen wird auch tatsächlich geschrieben steht. Diese Folgerung setzt allerdings voraus, daß der Zweifel auch die christliche Religion tangiert, was aber wenigstens dem ersten Grundsatz der provisorischen Moral Descartes' widerspricht (AT VI, 22,30-23,3). Dieser Sachverhalt verlangt, geklärt zu werden. Drittens fragt sich, inwiefern die Existenz Gottes selbst im ersten Schritt der Ersten Philosophie bezweifelt worden ist.

(1) Descartes verwirft alles, was nur den geringsten Zweifel zuläßt, als ob es falsch wäre. Er nimmt daher an, daß „ganz und gar nichts in der Welt ist, kein Himmel, keine Erde, keine Seelen (*mentes*), keine Körper“.¹⁴ Diesen Zweifel hat Descartes mit verschiedenen Überlegungen motiviert: durch die Unzuverlässigkeit der Sinne, die Möglichkeit des Träumens, eines Betruges durch einen allmächtigen Gott oder durch einen bösen Geist. Wenn die Sinne unzuverlässig sind und die Existenz der Welt zu leugnen ist, ist ein von sinnlich wahrnehmbaren Dingen ausgehender Beweis für die Existenz Gottes unmöglich. Ein solcher wäre erst nach der 6. Meditation wieder möglich, wenn der Zweifel am Dasein der materiellen Dinge für überwunden gilt, und er ist an dortiger Stelle von Descartes nicht mehr konstruiert worden. Zwar hat Descartes sich über die Gottesbeweise der Tradition auch in nicht-ablehnendem Sinne geäußert, aber mit seinem Versuch, eine gewisse Erkenntnis ohne Vermittlung der Sinne zu erlangen, ist ein kosmologischer Kausalbeweis für die Existenz Gottes nicht vereinbar, denn dieser geht von der Existenz der Welt und von sinnlich vermittelter Erkenntnis aus.¹⁵

Dieser Zweifel bedeutet auch, daß Gott, solange die Existenz der Welt nicht gesichert ist, keine Namen beigelegt werden können, die der Vollkommenheit weltlicher Geschöpfe entnommen sind oder die—wie z.B. die Allgegenwart—die Existenz der Welt voraussetzen. Damit kehrt Descartes sich gegen die vorherrschende

¹³ B. Rubidge, 'Descartes' *Meditations* and Devotional *Meditations*', *Journal of the History of Ideas* 51 (1990) 27-49, hier über die Ordnung bes. 45-46; Rubidge fordert zum Schluß, daß die Beziehung der *Meditationes* zum Genre der Meditationen den heutigen Leser nicht zu einer anderen Lektüre des Textes bringen soll, weil die *Meditationes* auf die Tradition anspielen, ohne deren Konventionen in einer deutlich 'meditativen' Weise zu übernehmen (ebd. 49).

¹⁴ *Meditationes*, AT VII, 25,2-4; vgl. *Principia philosophiae* I, § 7, AT VIII-1, 6,31-7,4.

¹⁵ Vgl. *Meditationes*, Epistola, AT VII, 3,9-21; *Epistola ad G. Voetium*, AT VIII-2, 175,19-21.

Tradition philosophischer Theologie, zu der auch Suárez gehört, obwohl dieser—im Unterschied etwa zu Thomas von Aquin—insofern nicht aus den konkreten Wirkungen zur Gotteserkenntnis gelangt, als er von einem abstrakt-allgemeinen Seinsbegriff zur Gotteslehre überleitet. Bei Descartes werden die Wirkungen, die eventuell noch eine Gotteserkenntnis ermöglichen könnten, auf das in der 2. Meditation mit Gewißheit erkannte Ich und seine Ideen eingeengt. Nur auf das Ich und was ihm zugehört kann die Frage nach der Analogizität oder Univozität der Gottesnamen noch bezogen werden.¹⁶ Von hierher läßt sich eine subjektivistische Prägung des cartesischen Gottesgedankens erwarten.

Descartes vertritt in der Ersten Philosophie generell, sowie im Hinblick auf die Gotteserkenntnis,¹⁷ die Forderung, der Verstand solle von den Sinnen abgelenkt werden. Die Unzuverlässigkeit der Sinne gilt Descartes als eine bleibende Realität. Sie ist gegen Ende der Meditationen zwar insofern relativiert worden, als Gott kein Betrüger ist, aber in der letzten Meditation gilt immer noch, daß die Sinne sehr dunkle und verworrene Erkenntnisse liefern. Das Programm der Ablenkung von den Sinnen setzt voraus, daß es dem Menschen *möglich* ist, ohne Vermittlung durch die Sinne Erkenntnis im allgemeinen und besonders auch von Gott zu erwerben. Suárez war gerade, und nicht als einziger, von der entgegengesetzten Voraussetzung ausgegangen, daß der menschliche Verstand (wenigstens *pro statu isto*, also nach dem Sündenfall) an die materiellen Dingen gebunden ist und also auch zur Erkenntnis Gottes nur durch Vermittlung sinnlicher Erkenntnisse gelangen kann.

(2) Trifft Descartes' Zweifel die aus der Heiligen Schrift vermittelte Gotteserkenntnis? Ausgehend vom Zweifel an den Sinnen und an der Existenz der Welt liegt eine positive Antwort nahe: Wenn die durch die Sinne vermittelte Erkenntnis zweifelhaft ist, dann muß auch zweifelhaft sein, ob es die Heilige Schrift gibt und ob was gelesen wird auch tatsächlich geschrieben ist. Dieser Zweifel trifft dann auch das Hören des Wortes Gottes und das Zeugnis der biblischen Augenzeugen.¹⁸ Diese Folgerung leuchtet ein, und bedeutet auf jeden Fall, daß die *Erste Philosophie*, wenigstens solange die Zuverlässigkeit sinnlich vermittelter Erkenntnis und die Existenz der Welt nicht gesichert worden ist, sich nicht auf die Bibel berufen kann. Nun legen cartesische Texte nahe, daß hier zwischen Erster Philosophie einerseits und Theologie oder auch Lebenspraxis andererseits differenziert werden muß. Im *Discours de la méthode* hat Descartes als ersten Grundsatz einer provisorischen Moral formuliert,

¹⁶ Der Begriff 'Analogie' fehlt im *Discours*, in den *Meditationes* und den *Principia philosophiae* überhaupt. Zu diesem Thema nimmt Descartes ausnahmsweise Stellung in *Principia philosophiae* I, § 51 (AT VIII-1, 24,26-30), wo er behauptet, daß keine Bedeutung eines Namens Gott und den Geschöpfen (im univoken Sinne) gemeinsam ist. Zwischen Farben und Läuten bestehe mehr Analogie als zwischen körperlichen Dingen und Gott; *Secundae responsiones*, AT VII, 136,23-25.

¹⁷ *Meditationes*, Praefatio, AT VII, 9,25-27; *Discours de la méthode*, AT VI, 37,1-23 und 561; *Epistola ad G. Voetium*, AT VIII-2, 171,12-13, 183,3; vgl. *Meditationes*, Synopsis, AT VII, 14,20-24. H. Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, 4. Aufl. Paris 1987, 51-57.

¹⁸ So J. Revius, *Methodi cartesianae consideratio theologica*, Leiden 1648, 68-69. Auch abgesehen von der Problematik des Cartesianismus hatten calvinistische Theologen gegen eine skeptisch-gegenreformatorische Kritik die Möglichkeit zu verteidigen, aus der Heiligen Schrift wahre Erkenntnis zu gewinnen; vgl. E.P. Meijering, *Reformierte Scholastik und patristische Theologie. Die Bedeutung des Väterbeweises in der Institutio theologiae elencticae F. Turretins unter besonderer Berücksichtigung der Gotteslehre und Christologie*, Nieuwkoop 1991, 401-403.

daß er die Religion, in der er erzogen worden ist, ständig beibehalten wolle, auch während er sich von zweifelhaften Meinungen entledige. Die Glaubenswahrheiten werden hier ausdrücklich von den bezweifelte Meinungen abgesondert.¹⁹ Das geschieht so in den *Meditationes* selbst nicht. In den *Septimae responsiones* behauptet Descartes, daß er gewissenhaft alles, was zur Frömmigkeit und generell zur Sittlichkeit gehöre, von der Ablehnung ausgenommen hat.²⁰ In den *Principia philosophiae* hat er den Bereich des Zweifels auf die Erforschung der Wahrheit, im Unterschied zum tätigen Leben, beschränkt.²¹ Widersprechen diese Aussagen die Folgerung, daß der Zweifel auch die Bibel und die ihr entnommenen Erkenntnisse trifft?

Wenn diese Aussagen wörtlich—die Hypothese einer Unaufrichtigkeit Descartes' soll hier vermieden werden—genommen werden, schränken sie den Geltungsbereich des Zweifels auf die theoretische Ebene der Ersten Philosophie ein.²² Nun gibt es zwar auch cartesische Aussagen, die mehr oder weniger deutlich suggerieren, daß christliche Lehren, die mit vernünftiger Einsicht konfliktieren, suspekt sind.²³ Aber solche Aussagen können hier auf sich beruhen. Denn auch die gegenüber dem Christentum noch am wenigsten kritische Interpretation des Zweifels, wonach die Bibel im ihr zugewiesenen praktischen Bereich unbezweifelt bleibt, schließt nicht aus, daß der Inhalt biblischer Aussagen immer noch, aber vielleicht nur indirekt, auf der Ebene der Ersten Philosophie dem Zweifel ausgesetzt werden kann. Faktisch geschieht das auch.

Denn der philosophische Zweifel an den Sinnen und an der Existenz der Welt impliziert, daß in diesen beiden Bezügen auch am Zeugnis der Heiligen Schrift philosophisch gezweifelt wird.²⁴ Auch etwa die in der Bibel gelehrt erkennbarkeit Gottes aus den geschaffenen Dingen, wird auf erstphilosophischer Ebene in Zweifel gezogen, weil ihre Voraussetzung, die Existenz dieser Dinge, bezweifelt wird. Zwar hat Descartes Röm 1,19-20, wonach Gottes ewige Kraft und Gottheit an seinen Werken (τοῖς ποιήμασιν) wahrgenommen wird, im Widmungsschreiben seiner Meditationen zitiert.²⁵ Aber er hat die Stelle so interpretiert, daß alles, was wir von Gott wissen

¹⁹ *Discours*, AT VI, 22,30-23,3; ferner 28,16-19 und 8,8-17. Vgl. E. Gilson, *René Descartes, Discours de la méthode. Texte et commentaire*, 6. Aufl. Paris 1987, 261-264.

²⁰ AT VII, 476,24-25, vgl. 460,2-7. In einem von Arnauld veranlaßten (AT III, 334,2-335,6) Zusatz werden die Glaubenssachen von der Gültigkeit des Grundsatzes ausgenommen, daß alles, was klar und deutlich erkannt werde, wahr sei; *Meditationes*, Synopsis, VII, 15,10-13.

²¹ *Principia philosophiae* I, 3, VIII-1, 5,15-21. Im Brief an Picot wird die göttliche Offenbarung von den Mitteln ausgenommen, durch die die Weisheit erworben wird, AT IX, 5,13-18.

²² Übrigens fordert der Philosoph Descartes auch bei der Akzeptanz der Glaubenswahrheiten ein Argument, das von ihrem Geoffenbartsein durch Gott überzeugt; Brief an Clerselier über die Einwände Gassendis, [12. Januar 1646], AT IX, 208,19-22. Vgl. im theologischen Cartesianismus u.a.: Chr. Wittich, *Theologia pacifica*, Leiden 1671, praefatio, [20]-[21]; dagegen u.a. P. van Mastricht, *Gangraena*, 26-28 (vgl. über Wittichs *Theologia pacifica*: U.G. Leinsle, *Einführung*, 303-306).

²³ *Principia philosophiae* IV, § 207, AT VIII-1, 329,8-12 (dazu J. Cottingham, *A Descartes Dictionary*, Oxford 1993, 62-63, s.v. faith); *Notae in programma quoddam*, AT VIII-2, 353,26-354,1.

²⁴ Vgl. L. Ryssenius, *Waerheyt*, 5-9, hier 9: „... die de ... Autoriteyt der Heilige Schrift buyten twijffel stelt, die kan oock niet twijffelen of'er een Hemel en Aerde is, of'er Lichamen zijn, of men sijn sinnen gelooven moet“ (wer die ... Autorität der Heiligen Schrift außer Zweifel stellt, kann auch nicht bezweifeln, ob es einen Himmel und [eine] Erde gibt, ob es Körper gibt, ob man seine Sinnen glauben muß“); ferner u.a. G. Voetius, 'De fide, conscientia, theologia dubitante, pars secunda' (1657; respondens: P. Laccher), in: ders., *Sel. disp. theol.*, III, Utrecht 1659, 834-869, hier 844-845, vgl. 842; P. van Mastricht, *Gangraena*, 25.

²⁵ Nach dem Exegeten U. Wilckens „handelt es sich hier nicht um einen Rückschluß aus den Werken

können, mit Argumenten aufgezeigt werden könne, die unserer Vernunft selbst entnommen seien (*non aliunde petitis quam ab ipsamet nostra mente*).²⁶ Diese Interpretation beinhaltet keine positive Anerkennung einer von geschaffenen Dingen vermittelten Gotteserkenntnis und stimmt mit der Ersten Philosophie, wie sie Descartes entwickelt hat, überein. Der Zweifel stellt mithin auch Röm 1,19-20 und ähnliche Texte in Frage.²⁷ Daß auf philosophischer Ebene die Heilige Schrift eindeutig dem Zweifel ausgesetzt ist, geht besonders aus Descartes' Hypothese eines möglichen göttlichen Betrügers hervor. In der ersten Meditation wird als gleichsam theologischer Grund für den Zweifel an der Existenz der Dinge die Macht Gottes, der mich geschaffen hat, benannt, die sich auch als Vermögen zum Betrügen artikulieren könnte.²⁸ Selbst nachdem Descartes im Laufe der Ersten Philosophie festgestellt hat, daß Gott kein Betrüger ist, hält er es in seiner Formulierung der Akkomodationstheorie noch für möglich, daß Gott, aus therapeutischen Gründen und ohne Bosheit, durch die Propheten eine wörtliche Lüge (*verbale aliquod mendacium*) hat hervorbringen wollen.²⁹ Daraus folgt Zweifel, auf philosophischer Ebene, an der Wahrheit des Schriftwortes.

auf den Künstler, der sie gemacht hat, sondern um das Wahrnehmen Gottes eben in seinen Werken, nicht ἐκ τῶν ποιημάτων, sondern ἐν τοῖς ποιήμασιν (dativus instrumentalis)"; *Der Brief an die Römer*, I, 2. Aufl. Zürich 1987, 106. Der hier konstruierte Gegensatz leuchtet nicht recht ein, insofern das Wahrnehmen der unsichtbaren Dinge Gottes, nämlich seiner ewigen Kraft und Gottheit, durch sichtbare Werke (dativus instrumentalis) doch eine gewisse Erhebung der Betrachtung über die Sichtbarkeit der Dinge hinaus, also eine Art 'Rückschluß' erfordert, weil die Werke selbst weder unsichtbar, noch göttlich sind und auch keine ewige Kraft haben.

²⁶ *Meditationes*, Epistola; AT VII, 2,23-28; vgl. für eine Kritik an dieser Interpretation: J. Revius, *Statera philosophiae cartesianae*, Leiden 1650, 198-202. Vgl. zum Schriftgebrauch Descartes': V. Carraud, 'Les références scripturaires du corpus cartésien', in: 'Bulletin cartésien XVIII', *Archives de Philosophie* 53 (1990) 11-21, hier 19 über Röm 1,19-20; ders., 'Descartes et l'Écriture Sainte', in: *L'Écriture Sainte au temps de Spinoza et dans le système spinoziste*, (Groupe de recherches spinozistes, Travaux et documents, 4), Paris 1992, 41-70 (eine weniger ausführlich annotierte Version dieses Aufsatzes erschien unter dem Titel 'Descartes et la Bible', in: J.R. Armogathe [Hg.], *Le Grand Siècle et la Bible*, Paris 1989, 277-291); auf das Zitat aus Röm 1,19-20 wird freilich nicht besonders eingegangen (vgl. nur 41).

²⁷ So J. Revius, *Analectorum theologicorum disputatio XXI. de cognitione Dei, prima* (respondens: M.I. Lydius), Leiden 1647, thesis 6 und 9; J. Trigland, *Oratio funebris in obitum Nobilissimi, Clarissimi Doctissimi Viri, D. Constantini l'Empereur ab Opwüick, S.S. Theologiae Doctoris, et dum viveret, Professoris in Academia Lugduno-Batava*, Leiden 1648, 18 (später von Revius wieder zitiert; *Statera philosophiae cartesianae*, 4); J. Revius, *Consideratio*, 67-68.

²⁸ *Meditationes*, AT VII, 21,2-3: „.... Deum esse qui potest omnia, et a quo talis qualis sum, sum creatus“, 21,17-18: „.... tam potentem aliquem Deum“; vgl. den Verweis auf die Macht in 21,24-25; *Med. III*, 36,8-9: „.... haec praeconceptiones de summa Dei potentia opinio“.

²⁹ *Secundae responsiones*; AT VII, 142,16-143,17, hier 143,13-17, vgl. *Secundae objectiones*, AT VII, 126,2-6; zum Fehlen der Bosheit (*forma deceptionis*) auch *Sextae responsiones*, VII, 428,10-16. Vgl. zum *verbale mendacium*: J. Revius, *Statera philosophiae cartesianae*, 46-47; ders., *Psychotheomachia*, Leiden 1654, 48-66; J. du Bois, *Veritas et auctoritas sacra in naturalibus et astronomicis*, Utrecht 1655, praefatio, [26]-[28]; ders., *Schadelickheyt van de cartesiansche filosofie*, Utrecht 1656, 51-54 (gegen L. van Velthuysen, *Bewys dat noch de leere van der sonne stilstant in des aertryx bewegingh, noch de gronden vande filosofie van Renatus Des Cartes strijdig zijn met Gods woort*, Utrecht 1656, 103-106); P. Bayle, 'Rimini, Grégoire de', *Dictionnaire historique et critique*, XII, Nachdruck der Ausgabe Paris 1820-1824, Genève 1969, 531a-539b, hier 534b-535a. H. Gouhier hat nicht auf den im cartesischen Text implizierten Zweifel an der Schrift hingewiesen; *La pensée religieuse de Descartes*, 2. Aufl. Paris 1972, 202-203. Vgl. über die Akkomodationstheorie im Cartesianismus: K. Scholder, *Ursprünge und Probleme der Bibelkritik im 17. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Entstehung der historisch-kritischen Theologie*, München 1966, 149-158, wo freilich nicht erwähnt wird, daß die Theorie sich auch bei Descartes selbst findet (vor allem in den zweiten Antworten; vgl. ferner: an N.N., [1644], AT V, 550,22-

Suárez hat zwar die natürliche Erkennbarkeit der Metaphysik deutlich von der übernatürlichen Herkunft der biblischen Offenbarung unterschieden. Aber er hat sich gelegentlich auch in seiner Metaphysik auf Bibeltexte berufen und darauf hingewiesen, daß die Existenz Gottes laut der Bibel aus der sichtbaren Welt gezeigt werden kann (Kapitel I, § 3). Schon damit ließe sich ein genereller Zweifel an den Sinnen und an der Welt nicht vereinbaren. Zudem hat Suárez nicht nur gemeint, daß die Bibel zum Teil auch natürlich erkennbare Wahrheiten lehre, sondern er hat die Metaphysik auch als Grundlage für die Theologie betrachtet. In dieser Sichtweise hat metaphysischer Zweifel unweigerlich Konsequenzen für die Theologie. Aber auch wenn zwischen übernatürlicher und natürlicher Erkenntnis kein Abhängigkeitsverhältnis angenommen wird, sondern wenigstens eine inhaltliche Überschneidung besteht,³⁰ vom generellen Zweifel in der Ersten Philosophie zwangsläufig auch der Inhalt der Heiligen Schrift getroffen.³¹ Dagegen hilft keine Ausnahmestellung der Bibel in praktischer Hinsicht.

(3) Descartes hat auch an Gott gezweifelt. Das ist in der Verwerfung „aller Meinungen“ im *Discours* schon impliziert.³² Bereits im *Discours* ist der Zweifel nicht bloß ein Hinausschieben des Urteils, sondern wird das Bezweifelte für falsch gehalten (VI, 31,27-28). In den *Meditationes* gibt es deutlichere Hinweise auf einen Zweifel an Gott. Dort wird in der dritten Meditation im Rückblick auf die vorangehende Argumentation die bisherige Unsicherheit der Existenz irgendeines Gottes ausdrücklich festgestellt.³³

28; an Chanut, 6. Juni 1647, AT V, 54,6-13; *Gespräch mit Burman*, AT V, 169,5-10. Vom Cartesianer Chr. Wittich ist die umstrittene Formulierung der Akkomodationstheorie, „... dicimus Scripturam saepissime loqui de rebus naturalibus, secundum opinionem vulgi, non secundum accuratam rei veritatem ...“, „... Scripturam loqui aliquando ex opinione erronea, non ex stricta rei veritate ...“; *Dissertationes duae*, Amsterdam 1653, 3-4 bzw. 30-31.

³⁰ Eine solche Überschneidung hat Descartes im Hinblick auf Gottes Existenz und auf die Unterscheidung zwischen Seele und Leib auch angenommen; *Notae in programma quoddam*, AT VIII-2, 353,6-10.

³¹ Auch der cartesianische Theologe A. Heidanus meint, daß Inhalte der Heiligen Schrift auf philosophischer Ebene Gegenstand des Zweifels sein können. Er behauptet dies freilich im Hinblick auf eine beschränkte Zahl von Lehren, die sowohl dem Glauben als der Vernunft zugänglich seien, und hat also nicht gesehen, daß der philosophische Zweifel dann (wenigstens per Implikation) auch sonstige Lehren treffen muß: „Unde id oritur, ut saepe, quod fide certum habes, si id idem [!] ratione explorare et examinare velis, dubium tibi sit, donec certo cognoscas. Quo tamen nihil decedit rebus fidei, nihil earum certitudine derogatur, licet, secundum considerationem philosophicam, sint adhuc incerta tibi et dubia. ... Ergo nihil obstat, quo minus illa quae lumine Revelationis pro certis atque indubitatis habemus, quatenus a Sole divinae Revelationis deteguntur, dubia tamen nobis sint, quatenus Naturae lumine cognosci possunt“; *Corpus theologiae christianae*, I, Leiden 1687, 266.

³² F. Alquié hat die im Vergleich zu den Meditationen niedrigere Entwicklungsstufe des Zweifels im *Discours* betont, die u.a. darin zum Ausdruck komme, daß im *Discours* nicht die Existenz der Welt bezweifelt werde; *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, 4. Aufl. Paris 1991, 147-149, 151-152. Das ist insofern nicht richtig als Descartes sich im *Discours* aufgrund der Möglichkeit, daß uns wie im Schlaf unrichtige Gedanken einfallen, zur Annahme entschließt, alle seine Gedanken seien Illusionen (AT VI, 32,9-14, vgl. 16-17). Darum bleibt nach ihm u.a. auch unsicher „qu'il y a des astres et une terre“, solange die Existenz Gottes nicht sichergestellt ist (37,24-38,15);—für diesen Zweifel braucht Descartes also nicht, wie in den Meditationen, die Hypothese der Möglichkeit eines göttlichen Betruges. Dieselbe Verwerfung von allem, in dem irgendein Grund zum Zweifel vorstellbar ist (31,27-30; vgl. 32,16-17, 29,16-17 und 18,16-23), impliziert auch den Zweifel an Gott. Unersichtlich wäre, aus welchem Grund dieser nicht zu „toutes les plus extravagantes suppositions des Sceptiques“ (32,20-21) gehörte (nach den *Septimae responsiones* ist den Skeptikern die Existenz Gottes nicht einmal wahrscheinlich; AT VII, 549,15-20).

³³ *Meditationes*, AT VII, 36,23-24, 27-28. Nach Descartes ist schon die Untersuchung der Frage, *an sit*

An anderen Stellen wird über die erste Phase im Gang der Meditationen so geredet, daß damals Gott noch nicht gekannt wurde oder daß diese Unwissenheit zumindest vorgewandt wurde.³⁴ Diese Aussagen könnten an sich den Eindruck erwecken, daß Descartes sein Urteil bloß hinausgeschoben habe, bis er die Existenz Gottes für bewiesen hielt. Auch in den Meditationen ist der Zweifel an 'allem'³⁵ jedoch keine *suspensio iudicii*, sondern spricht Descartes tatsächlich ein (vorläufiges) Urteil aus: das Bezweifelte wird für falsch gehalten.³⁶ Der Zweifel bezieht sich—wenngleich vorläufig—auf alles und mithin auch auf Gott. Zudem beziehen sich zwei Aussagen der ersten Meditation besonders auf Gott. An einer ersten Stelle gibt Descartes denen, die lieber einen betrügen könnenden mächtigen Gott und Schöpfer leugnen wollen, zu, daß das über diesen Gott Gesagte eine Fiktion sei (VII, 21,17-20). Später, gegen Ende der ersten Meditation, äußert Descartes die Annahme, daß nicht der allgütige Gott, sondern ein höchst mächtiger und bössartiger Geist ihn täusche (VII, 22,23-26). Damit wird zunächst auf die genannte Aussage, daß das vom allmächtigen Gottes Gesagte eine Fiktion sei, zurückgegriffen und anschließend, also unter Voraussetzung der Nichtexistenz Gottes, wird als nächstes Zweifelsmotiv die Täuschung durch einen bössartigen Geist eingeführt.³⁷ In den *Principia philosophiae* ist der Zweifel noch immer keine Unentschiedenheit des Urteils, sondern wird das Bezweifelte für falsch gehalten. Im Rahmen des Zweifels an allem gibt Descartes offen zu, daß es auch leicht sei, anzunehmen, daß Gott nicht existiere: *facile quidem supponimus nullum esse Deum*.³⁸ In einem Brief hat Descartes auch erklärt, es sei nicht sündhaft, alle Erkenntnis Gottes willentlich eine bestimmte Zeit zweifelnd aus der Seele zu entfernen, wenn dies nur als Mittel gelte, um eine klarere Erkenntnis der Wahrheit zu erlangen.³⁹

Mit diesem Vollzug des Zweifels an Gott verbindet sich die Frage, wie Descartes 1647 zur Zeit der 'Leidener Krise' hat leugnen können, er habe an Gott gezweifelt.⁴⁰ An Elisabeth von der Pfalz schreibt Descartes, Jacobus Revius schreibe ihm „absurde und der Ehre Gottes widersprechende“ Auffassungen zu, wie etwa, daß daran gezwei-

Deus, ein intellektuelles *dubitare de Deo*; an Buitendijck, [1643?], AT IV, 63,11-12.

³⁴ *Meditationes*, AT VII, 77,14-16; vgl. *Quartae responsiones*, 226,22-23. In diesen beiden genannten Stellen erscheint der Vorbehalt, diese Unwissenheit von Gott sei 'fingiert' oder 'vorausgesetzt' (im erstgenannten Text ist er von Mersenne auf Bitten Descartes' später zugefügt worden; siehe an Mersenne, 18. März 1641, AT III, 335,7-10). Dieser Vorbehalt wird in den *Responsiones septimae* nicht genannt, 546,22-26.

³⁵ Vgl. über Zweifel an allem: *Meditationes*, Synopsis, AT VII, 12,1-13; erste Med., VII, 17,5, 18,4-14, 21,27-30; zweite Med., 24,21-23; ferner *Secundae responsiones*, 158,13; *Sextae responsiones*, 446,25-28; *Responsiones septimae*, 459,25-460,12, 480,16-20, 481,15-20, 514,1-3 (*omnia incerta*), 537,5-6 (*dubia omnia*), 546,22-26.

³⁶ *Meditationes*, Synopsis, AT VII, 12,10-12; erste Meditation, VII, 18,8-10, 22,12-18 (dazu *Responsiones septimae* VII, 465,18-25), 22,29-23,4; zweite Med., VII, 24,14-17, 24,25-26, 25,2-3; vgl. noch die *Responsiones septimae* VII, 481,15-17. H. Gouhier, *Pensée métaphysique*, 30-31: „Le doute n'est méthodique qu'en devenant négation“; J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, 3. Aufl. Paris 1988, 14-17; Th. Verbeek, *De wereld van Descartes. Essays over Descartes en zijn tijdgenoten*, Amsterdam 1996, 90-91; M. Gueroult, *Descartes*, I, 37-38 (anders 39).

³⁷ Vgl. Th. Verbeek, *De wereld van Descartes*, 92.

³⁸ *Principia philosophiae*, I, § 7, AT VIII-1, 6,31-7,4.

³⁹ An Buitendijck, [1643?], AT IV, 63,12-30.

⁴⁰ Über die 'Leidener Krise': Th. Verbeek, *Descartes and the Dutch*, 34-51, 113-121; ders., 'Le contexte historique des *Notae in programma quoddam*', in: ders. (Hg.), *Descartes et Regius. Autour de l'explication de l'esprit humain*, Amsterdam 1993, 1-33, hier 15-33.

felt werden müsse, ob es einen Gott gebe, und daß er, Descartes, für eine bestimmte Zeit absolut leugne, daß es einen Gott gibt.⁴¹ In den *Notae in programma quoddam* behauptet Descartes gegen den Leidener Philosophen Adam Stuart, er habe auch „niemals gelehrt“, sondern vielmehr „mit ausdrücklichsten Worten“ verworfen, daß Gott gelehrt werden müsse, daß er uns betrügen könne, daß an allem gezweifelt werden müsse, oder daß alles Vertrauen, das auf Sinneserkenntnis bezogen sei, aufgehoben werden müsse, usw.⁴² Descartes benutzt hier im Grunde zwei Argumente. Erstens sei der Zweifel der ersten Meditation nicht seine eigene Meinung, sondern nur Referat gängiger skeptischer Auffassungen. Wenn es auch scheine, so sein zweites Argument, als ob er den Zweifel im eigenen Namen vorträgt, so sei doch das Entscheidende, daß er diesen im Laufe der Meditationen widerlegt habe.⁴³

Adam Stuart hat in seiner Reaktion auf Descartes' *Notae in programma* daran festgehalten, daß dieser in eigener Person den Zweifel vollzogen und nicht nur die Auffassungen der Skeptiker referiert habe.⁴⁴ Jacobus Revius, der damalige Regent des theologischen Staatenkollegs in Leiden, hat Descartes in diesem Punkt eingehender kritisiert. Er weist zunächst mit Recht auf die Spannung zwischen den Strategien im *Discours* und in den *Notae in programma* hin: Im *Discours* behauptet Descartes, die von ihm befolgte Methode des Zweifels sei nicht für jedermann zur Nachfolge bestimmt, sondern reflektiere nur seinen eigenen Erkenntnisweg, wogegen der Zweifel in den *Notae in programma* für ein Referat von Meinungen anderer ausgegeben wird.⁴⁵ In der Tat hat Descartes weder im *Discours*, noch in den *Meditationes*, noch in den

⁴¹ An Elisabeth von der Pfalz, [10. Mai 1647], AT V, 16,10-18; gemeint wird: J. Revius, *Analectorum theologicorum disputatio XXI. de cognitione Dei, prima* (Respondens: M.I. Lydius), Leiden [4. Februar] 1647. Descartes verweist hier (16,12-13) auf vier Disputationen des Revius, der freilich zwischen dem 4. Februar und dem 20. März 1647 fünf Disputationen über die Gotteserkenntnis und die Aseitigkeit Gottes verteidigen ließ, in denen Descartes kritisiert worden ist. Immerhin enthalten in der 2. Disputation über die Gotteserkenntnis nur die drei *corollaria* am Schluß eine explizite Kritik an Descartes (und an Heereboord).

⁴² *Notae in programma quoddam*; VIII-2, 366,29-367,7. Darauf bezieht sich auch Christoph Wittich für seine Behauptung, Descartes habe zwar gefordert, daß einmal im Leben an allen von den Sinnen vermittelten Kenntnissen gezweifelt wird, „nullibi vero inter ea quoque refert *Dei existentiam*“; *Theologia pacifica*, 28 (§ 36) (Ryssenius hat mit einem Verweis auf *Principia* I, § 7, sowie auf die *Meditationes*, AT VII, 24,21-23 und 36,21-24 reagiert; *Oude rechtsinnige waerheyt*, 8). Die zwei metaphysischen Disputationen Adam Stuarts *De Deo* vom 23. Dezember 1647 sind bislang nicht wiedergefunden worden; vgl. für den Zweifel an Gott das Zitat aus der 5. These der ersten Disputation Stuarts bei Descartes, *Notae in programma*, 365,18-23 (nicht von Revius, wie AT ebd. Anm. a und noch J. Cottingham/R. Stoothoff/D. Murdoch [Übers.], *The Philosophical Writings of Descartes*, I, [1985], ND Cambridge 1993, 308 Anm. 1 meinen) und bei A. Heereboord, 'Ad ... Acad. Lugd. Bat. curatores epistola', in: ders., *Meletemata philosophica*, 18b.

⁴³ *Notae in programma quoddam*, AT VIII-2, 367,7-368,26.

⁴⁴ A. Stuart, *Notae in notas nobilissimi cujusdam viri in ipsius Theses de Deo*, Theopolis 1648, 17, im Hinblick auf die Aufhebung des Vertrauens in den Sinnen: „Neque hisce locis [i.e. *Dissertatio de methodo*, AT VI, 558,12-13, vgl. 32,30-32,3; *Principia philosophiae* I, § 4, AT VIII-1, 5,22-6,7] loquitur ex aliorum opinione, aut objectionem proponit [vgl. AT VIII-2368,2-4] 1. quia nil tale illic indicat, 2. Quia in Methodo dicit se historiam veram, et non rem fictam sive fabulam narrare [dem widerspricht AT VI, 541,33-34, vgl. 4,14-15]. Illic agit personam nobilissimi Cartesii, nullius autem alius“. Hinsichtlich des Zweifels an Gott verweist Stuart ebd. auf *Principia philosophiae* I, § 7, AT VIII-1, 6,31-7,4.

⁴⁵ Revius, *Abstersio macularum quae ab anonymo quodam calumniosae praefationis in Notas Cartesianas auctore ipsi aspersae fuerunt*, Leiden 1648, 23-29, hier 23-24; vgl. die von Revius (22) teilweise zitierte Stelle aus dem *Discours*, AT VI, 15,4-31, sowie 3,31-4,20.

Principia philosophiae darauf hingewiesen, daß seine oftmals autobiographisch eingeleitete Darlegung über den Zweifel nur die Argumente der Skeptiker oder der Atheisten referiert.⁴⁶ Wenn er schon auf diese verweist, wie etwa in der ersten Meditation auf die Atheisten (VII, 21,17-18), hat er doch ihrer Ansicht vorläufig zugestimmt (21,19-20). In diesen Schriften läßt sich zudem keine Stelle ausfindig machen, an der Descartes es ablehnt, auf der Ebene der Ersten Philosophie zeitweilig an Gott zu zweifeln.⁴⁷ Vielmehr hat Descartes sich auf die Skepsis eingelassen—freilich mit dem Anspruch, diese überwinden zu wollen—, so daß auch ihm alles nicht absolut Gewisse, also nach skeptischem Empfinden auch die Existenz Gottes, vorläufig nicht Grundlage der Erkenntnis sein kann.⁴⁸ Stuarts These, daß es Philosophen gebe, die Gott leugnen und behaupten, daß an seiner Existenz gezweifelt werden kann, ist im Hinblick auf Descartes berechtigt,⁴⁹ denn dieser hat tatsächlich zeitweilig die Annahme der Existenz Gottes im Zweifel für falsch gehalten. Wenn im späteren Cartesianismus der Zweifel an der Existenz Gottes verteidigt wurde, stimmt das mit den erstphilosophischen Hauptschriften Descartes' überein.⁵⁰ Diejenigen Cartesianer, die einen Zweifel an Gott nicht akzeptieren wollten, konnten sich dagegen auf die *Notae in programma* berufen.⁵¹ Wenn einige von ihnen aber behauptet haben, daß die Existenz

⁴⁶ Vgl. zur autobiographischen Einführung des Zweifels den *Discours* (s. vorige Anm.) und die erste Meditation (AT VII, 17,2-8). Weder im *Discours*, wo nur die Skeptiker genannt werden (AT VI, 29,2, 32,21), noch in den *Meditationes*, wo nur von Atheisten die Rede ist (AT VII, 6,7, 8,31, 9,10), noch in den *Principia*, wo keine von beiden Gruppen genannt wird, macht Descartes deutlich, daß er nur ihren und nicht seinen eigenen Zweifel referiert. In den *Secundae responsiones* schreibt Descartes, wegen der Notwendigkeit des Zweifels habe er den Kohl der Skeptiker und Akademiker wieder aufgewärmt, und er wolle, daß die Leser sich einige Monate oder wenigstens einige Wochen dem Zweifel widmeten, AT VII, 130,17-29.

⁴⁷ Revius, *Abstersio macularum*, 24, vgl. 28: daß nicht Descartes selbst, sondern ein Atheist rede, ist absurd, „Nam haec sententia: *Omnia ad tempus, atque adeo Dei quoque existentiam negandum esse, donec ejus argumentum firmitus habeamus quam adhuc allatum fuit*, Cartesii est, non Athei; haec vero: *Deum non esse, nec existentiam ejus ullo argumento probari posse, ideoque non ad tempus, sed constanter et perpetuo negandum, est Athei, non autem Cartesii*“.

⁴⁸ Vgl. *Septimae responsiones*, AT VII, 548,15-550,25.

⁴⁹ AT VIII-2, 365,20-21 (= Heereboord, 'Epistola ad curatores', 18b). Sogar Stuarts stärkere Formulierung (AT VII, 366,29-30 zufolge), daß Descartes zufolge Gott „negiert werden muß (*esse negandum*)“, entspricht einem cartesischen Gerundivum: „omnia semel in vita esse evertenda“, VII, 17,5).

⁵⁰ P. van Mastricht verweist auf Universitätsdisputationen aus den Jahren 1664 (in einer, die verboten worden sei, werde behauptet, „recte philosophaturo de omnibus esse dubitandum, etiam num Deus sit“; so S. Maresius, *De abusu philosophiae cartesianae surrepente et vitando in rebus theologicis et fidei*, Groningen 1670, 13-14; vgl. über diese Disputation auch G. Voetius, 'De modis cognoscendi Deum', 477), 1665, 1668 und 1671; *Gangraena*, 17-18. G. Voetius referiert ferner u.a. den Text der Anlage einer am 10. November 1666 gehaltenen *Disputatio secunda de ratiocinatione legitima*: "Philosophus, inquirens in existentiam Dei, antequam eam invenit, de ea dubitare debet"; *Politica ecclesiastica*, III, Amsterdam 1676, 719; vgl. auch 720-722. In Leiden wurde 1673 unter Verantwortung des Cartesianers Theodor Kranen einem unter der Leitung des Friedrich Spanheim verteidigten *corollarium* („Dubitare quocunque modo de Dei existentia nec pium nec honestum esse“, eindeutig gegen Descartes, AT IV, 63,19-20) in scharfer Weise widersprochen, vgl. P.C. Molhuysen, *Bronnen tot de geschiedenis der Leidsche Universiteit*, III, Den Haag 1918, 274-277. Von den Kuratoren der Leidener Universität und den Bürgermeister der Stadt wurde 1676 u.a. die These verurteilt, „De omnibus rebus esse dubitandum, etiam de Dei existentia, et ita dubitandum ut habeatur pro falsis“; Molhuysen, *Bronnen*, III, 320.

⁵¹ A. Heidanus hat—sei es auch nur zurückhaltend—mit dem Gedanken gespielt, Descartes widerspreche in den *Notae in programma* sich selbst (*Meditatio I*, *Principia I*), oder er habe sich, wenn das schon nötig wäre, in dieser Spätphase bekehrt; *Consideratien over eenige saecken onlanghs voorgevallen in de universiteit binnen Leyden*, 3. Aufl. Amsterdam 1676, 131-133. Heidanus distanziert

Gottes nur aus guten Gründen angenommen werden dürfe, haben sie den Zweifel an Gott im Sinne eines Hinausschiebens des Urteils doch vorausgesetzt.⁵² Dadurch haben sie die rationale Glaubensbegründung betont und die Begründung des Glaubens aufgrund der Autorität des Reden Gottes zurückgestellt.⁵³

Im zitierten Brief an Elisabeth nennt Descartes als Vorwurf des Revius gegen ihn, er wolle, daß man für eine bestimmte Zeit absolut Gott leugne. Descartes lehnt diese Kritik implizit ab, was nur dann mit seinem faktischen Vollzug eines zeitweiligen Zweifels an Gott oder einer Negierung Gottes vereinbar ist, wenn sich dieser Zweifel oder diese Negierung als eine nicht 'absolute' Leugnung Gottes herausstellen läßt. Was sollte aber ein 'nicht-absoluter' Zweifel sein? Zu denken ist wohl an einen nur theoretischen Zweifel, der von einer praktischen fortdauernden Annahme der Existenz Gottes begleitet wird, wie es dem ersten Grundsatz der provisorischen Moral des *Discours* entspricht.⁵⁴ In diesem Sinne hat Descartes noch in den *Quintae responsiones*

sich jetzt von Descartes: „Eyndelijck als 't nu al waar was, dat des Cartes hadde gestelt, dat men van Godt most twyffelen, moet dat gevoelen evenwel op de reeckeningh van de Cartesianen staan, die in andere dingen sijn methode volgende in dit expresselijck van hem afgaan? (Wenn es schließlich schon richtig wäre, daß Descartes behauptet hat, man solle an Gott zweifeln, ist es dann aber notwendig, daß diese Auffassung auf das Konto der Cartesianer geschrieben wird, die zwar in anderen Hinsichten seiner Methode folgen, aber in dieser Hinsicht ausdrücklich von ihm abweichen?)“ (133). Noch 1656 aber hatte er sich gegen Gisbert Voetius auf die *Septimae responsiones* (§ T, i.e. AT VII, 476,22-26) berufen und gemeint, „dat Des-Cartes van Godt niet en tvvijfelt, om dat sulks tegen de Godvrugtighejdt en eerbaarhejdt strijden soude... (daß Descartes nicht an Gott zweifelt, weil das der Frömmigkeit und Ehrbarkeit widerstreiten würde)“; Irenaeus Philalethius [= Heidanus], *De overtuigde quaetwillighejdt van Suetonius Tranquillus*, Leiden 1656, 46. Auch der Anticartesianer M. Leydekker betont den Unterschied zwischen den *Notae in programma* einerseits und den Meditationen und *Principia* andererseits: „... bene est quod forte Cartesium suae methodi pudeat ...“, aber „*Nihil sane valet protestatio contra factum ...*“; *Fax veritatis*, 10 vgl. 6). Vgl. ohne Berufung auf die *Notae in programma*: Chr. Wittich, *Theologia pacifica*, 28: „... dixi Cartesium ab eo, qui ordine philosophari voluerit, requirere, ut semel in vita dubitet de omnibus rebus, quae a sensibus et per sensus accepit, nullibi vero inter ea quoque refert *Dei existentiam*“, vgl. gegen den Gedanken, Descartes habe an Gott gezweifelt, auch seine *Annotationes ad Renati Des-Cartes Meditationes*, ed. S. van Til, Dordrecht 1688, 16-17 Anm. f, 22 Anm. b. Auf dieser Linie auch L. van Velthuysen, *Bewys dat noch de leere van der sonne stilstant en des aertryx bewegingh, noch de gronden vande filosofie van Renatus Des Cartes strijdig sijn met Godts woort*, 66, 68-70, der den Zweifel als *suspensio iudicii* und als Untersuchung nach dem Wahrheitsgehalt bestimmter Aussagen bestimmt, und sich auf Descartes' Aussage in der Epistola an die Theologen der Sorbonne beruft, wonach auch andere Gottesbeweise gültig seien. Auch nach B. Bekker hat Descartes niemals ernsthaft an Gott zweifeln wollen; *De philosophia cartesiana admonitio candida et sincera, ante annos viginti quinque primum edita et nunc recusa*, Amsterdam 1693, 49. Doch hätte Bekker gerne gesehen, daß Descartes sich in *Principia* I, § 7 ehrfürchtiger geäußert hätte (43; vgl. die *expositio reverentialis* dieser Stelle der *Principia philosophiae* bei Heidanus, *Consideratien*, 131).

⁵² F. Burman, *Synopsis theologiae et speciatim oeconomiae foederum Dei*, I, Utrecht 1671, 96 (das gelte zwar nicht für den, der sich schon Geschöpf Gottes weiß, sondern für den „qui audit de Deo“,—was jedoch einmal auch von der ersten Kategorie gegolten haben muß); H. Groenewegen, *Oefeningen over den Heidelbergischen Catechismus ofte Gronden van de christelike God-geleerdheid*, 5. Aufl. Leiden 1688, 124 (bei der 25. Frage des Catechismus) und seine Apologie dieser Stelle, ebd., [17]-[19], wo er betont, während der Untersuchung der Argumente für die Existenz Gottes, sein Urteil über die Schlußfolgerung zurückhalten zu wollen. Vgl. auch P. Allinga, *Seker oudt in waerheyt bevestigt, en in liefde gesuyvert, van de klade van aenstotelyk nieuw*, Amsterdam 1673, 16-17; sowie E.G.E. van der Wall, 'Orthodoxy and Scepticism in the Early Dutch Enlightenment', in: R.H. Popkin/A. Vanderjagt (Hg.), *Scepticism and Irreligion in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Leiden/New York/Köln 1993, 121-141, hier 132, 135-136, 138-139.

⁵³ So L. Ryssenius, *Oude rechtsinnige waerheyt*, 6-7.

⁵⁴ *Discours*, AT VI, 22,30-23,2; vgl. *Septimae responsiones*, AT VII, 476,22-26; *Principia*

behauptet, im alltäglichen Leben zweifle man nicht im Ernst; wohl aber verwerfe man im Ernst (*serio*) alles Zweifelhafte als falsch, wenn es darum geht, sichere Erkenntnis zu erwerben.⁵⁵ Letzteres impliziert jedoch, daß der Zweifel an Gott bei Descartes auf theoretischer Ebene im Ernst vollzogen worden ist.⁵⁶ Wenn Descartes' Bezeichnung seiner Unwissenheit von Gott während des Zweifels als eine 'fingierte' oder 'vorausgesetzte' Unwissenheit mit diesem 'Ernst' vereinbar sein soll, ist sie wohl so aufzufassen, daß im Zweifel eine Setzung des Willens stattfindet.⁵⁷ Sie kann nicht bedeuten, daß er auf der Ebene der Ersten Philosophie während des Zweifels an der Existenz Gottes festgehalten hat, denn das widerspräche den Texten. Weil der Zweifel an Gott von Descartes in einem erstphilosophischen Streben nach sicherer Erkenntnis verortet worden ist, fällt der theoretische Grund, Stuart und Revius in diesem Punkt zu bestreiten, hinweg. Descartes' Er widerungen in den *Notae in programma* zeigen eine gegenüber seinen erstphilosophischen Hauptschriften veränderte Position.

4. Cartesischer Atheismus

Indem Descartes während des erstphilosophischen Zweifels angenommen hat, daß Gott nicht existiere, indem er also zeitweilig Gott leugnet, enthält seine Erste Philosophie ein atheistisches Moment. Von verschiedenen Richtungen her ist seit dem 17. Jahrhundert bei Descartes eine Form des Atheismus oder eine Tendenz zum Atheismus wahrgenommen worden. Nicht in allen Bedeutungen zielt der Begriff Atheismus dabei auf den Zweifel.

Als erster scheint Libertus Fromundus 1637 Descartes mit der Frage konfrontiert zu haben, ob er vielleicht dem Atheismus den Weg ebne, und zwar indem Descartes' Auffassung von den Tierseelen nahelegen könnte, daß die menschliche Seele nur stofflich sei. Dem hat Descartes damit widersprochen, daß er eben den Unterschied zwischen der tierischen und der menschlichen Seele betont habe und zwar mehr als die, welche den Tieren eine substantielle Seele zuschreiben.⁵⁸ Diese Diskussion hat sich also nicht auf den Zweifel gerichtet und ist offensichtlich mit der Antwort von Descartes abgeschlossen worden.

Auf das cartesische Projekt als ganzes bezieht sich der von Gisbert Voetius und Martin Schoock gemachte Atheismusvorwurf.⁵⁹ Nach Descartes selbst erscheint der

philosophiae I, § 3-4, AT VIII-1, 5,15-23.

⁵⁵ *Quintae responsiones*, AT VII, 351,21-352,11; vgl. *Meditationes*, AT VII, 18,2-3.

⁵⁶ *Meditationes*, AT VII, 22,20-21 „... nunc non rebus agendis, sed cognoscendis tantum incumbō“.

⁵⁷ AT VII, 77,14-16, 226,22-23, und im Hinblick auf den Zweifel im allgemeinen: AT VII, 22,12-15. Revius, *Consideratio*, 49.

⁵⁸ Fromundus an Plempius, 13. September 1637, AT, I, 402-409, hier 403,11-22; Descartes an Plempius, 3. Oktober 1637, AT I, 412-431, hier 414,6-416,2.

⁵⁹ Vgl. dazu: Th. Verbeek, 'Descartes and the Problem of Atheism: the Utrecht Crisis', *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis/Dutch Review of Church History* 71 (1991) 211-223; ders., 'From Learned Ignorance to Scepticism. Descartes and Calvinist Orthodoxy', in: R.H. Popkin/A. Vanderjagt (Hg.), *Scepticism*, 31-45; H.M. Barth, *Atheismus und Orthodoxie. Analysen und Modelle christlicher Apologetik im 17. Jahrhundert*, Göttingen 1971, 21-22, 80 Anm. 71, 213-214; Th.A. McGahagan, *Cartesianism in the Netherlands, 1639-1676. The New Science and the Calvinist Counter-Reformation*, PhD Dissertation, University of Pennsylvania [1976], Ann Arbor 1987, 153-199, 205-216.

Vorwurf bereits 1639—also basierend auf dem *Discours de la méthode*—in Voetius' vier Disputationen *De Atheismo*, obwohl Descartes' Name darin nicht genannt wird.⁶⁰ Später erscheint der Begriff des Atheismus während der 'Utrechter Krise' ab 1641 noch in den Thesen 2 und 4 des voetianischen *Appendix ad corollaria theologico-philosophica nuperae disputationi de iubileo Romano* vom Dezember 1641 sowie in Schoocks *Admiranda methodus novae philosophiae Renati Des Cartes* aus 1643.⁶¹

Atheist ist nach Voetius, wer die Erkenntnis Gottes, den Glauben an Gott und die Anbetung Gottes direkt oder indirekt aus sich oder aus anderen entfernt.⁶² Eine direkte und äußere Form des Atheismus, die Gott offen leugnet, kann nach Voetius zwar in der Wirklichkeit vorkommen, aber im Hinblick auf Descartes ist in erster Linie die sogenannte indirekte Variante des theoretischen Atheismus relevant, wobei Gott nicht direkt geleugnet wird, sondern aus den vertretenen Auffassungen *per veram et solidam consequentiam* eine Leugnung Gottes folgt.⁶³ Der verborgene Atheismus Descartes' zeigt sich für Schoock (und Voetius) vor allem in einer Vereinigung zweier Bewegungen. Erstens verwirft Descartes das gesamte Wissen der Tradition, einschließlich deren Argumentation gegen den Atheismus. An deren Stelle setzt er dann zweitens seine eigene Argumentation für die Existenz Gottes (die Gottesbeweise aus den Wirkungen und aus dem Begriff Gottes), die, bei Lichte besehen, kraftlos seien und dadurch den Eindruck vermitteln, es bestehe überhaupt kein Argument gegen die Atheisten mehr. Nicht nur der Zweifel konstituiert hier bei Schoock (und Voetius) den Atheismusvorwurf. Zu diesem Vorwurf gehört vielmehr auch der Nachweis, daß die an die Stelle alter Argumentationen tretenden neuen Beweisgänge einer strengen Kritik (etwa mittels einer durchgehaltenen Skepsis) nicht standhalten.⁶⁴ Daß der Atheismusvorwurf

⁶⁰ An de la Thuillierie, [22. Januar 1644], AT IV, 84-96, hier 86,26-28, bezieht sich wohl vor allem auf die Disputationen über den Atheismus; *Epistola ad G. Voetium*, AT VIII-2, 108,20-26; vgl. 166,15-20; 173,8-12; *Lettre apologétique aux magistrats de la ville d'Utrecht*, AT VIII-2, 204,17-205,4; 209,23-210,12 (lateinischer Text AT VIII-2, 284, 287; niederländischer Text, erstmals herausgegeben von E.-J. Bos, *Verantwoordingh van Renatus Descartes aen d'achtbare overigheid van Utrecht*, Amsterdam 1996, 77,19-27; 82,25-83,11).

⁶¹ Die wichtigsten Schriften bezüglich der Utrechter Krise sind von Th. Verbeek im Sammelband *Querelle* eingeleitet, übersetzt und annotiert worden: vgl. 103-115 (*Appendix*) und 153-320 (*Admiranda methodus*). Vgl. zur Utrechter Krise ferner: ders., *Descartes and the Dutch*, 13-33, 102-113; J.A. van Ruler, *The Crisis of Causality. Voetius and Descartes on God, Nature and Change*, Leiden/New York/Köln 1995; Verbeek, *De wereld van Descartes*, 61-83, sowie ders., 'Voetius en Descartes', in: J. van Oort u.a. (Hg.), *De onbekende Voetius. Voordrachten wetenschappelijk symposium, Utrecht 3 maart 1989*, Kampen 1989, 200-219.

⁶² G. Voetius, *Disputationum theologiarum ex posteriori parte theologicae vigesimae-primae, de atheismo [prima]* (respondens: G. de Bruyn), Utrecht 1639, thesis 1 (= *Sel. disp. theol.*, I, 116): „... intelligimus hic Atheum revera talem, qui cognitionem, fidem, et cultum Dei directe aut indirecte, a se aut ab aliis removet“ (diese Definition enthält sowohl einen spekulativen als auch einen praktischen Aspekt).

⁶³ G. Voetius, 'Disputationum theologiarum ex posteriori parte theologicae vigesimae-primae, de atheismo [pars prima]', Utrecht 1639, thesis 3 (*Sel. disp. theol.*, I, 119); vgl. über die möglichen Formen des Atheismus: ders., 'Disputationum ... pars secunda', thesis 4 (*Sel. disp. theol.*, I, 142-143). Voetius hat dagegen die Möglichkeit derjenigen Form des spekulativen Atheismus ausgeschlossen, bei der der Mensch mit Gewißheit davon überzeugt sei, daß es keinen Gott gebe.

⁶⁴ In Voetius' Disputationen über den Atheismus aus 1639 wird unter den innerlichen Ursachen des Atheismus u.a. genannt, „*Perversa illa sapientiae divinae, naturalis, et humanae methodus, quod se solis, et in se nascentibus bonis (ut verbis Senecae utar) contenti, tantum propriis experientiis suis innitantur, indeque omnem Dei et creaturarum cognitionem de novo fabricare velint; libris et historiis omnibus, etiam sacris diffusi, tanquam mendacii et τερatologyōν suspectis*“; *De atheismo [pars prima]*, thesis 4 (=

Schoocks und Voetius' sich auch auf die Qualität seiner Gottesbeweise bezieht, bestätigt in ihrer Weise auch die frequente Aussage Descartes', er werde gerade deshalb des Atheismus beschuldigt, weil er die Existenz Gottes bewiesen und gegen die Atheisten geschrieben habe.⁶⁵

Der komplexe Atheismusvorwurf des Voetius und Schoock verweist auf den subjektiven Zweifel, insofern dieser Teil einer generellen Traditionskritik ausmacht. Zugleich mit diesem negativen Aspekt rechnet dieser Atheismusvorwurf mit dem Paradox, daß gerade die einhergehenden neu entwickelten Gottesbeweise den Atheismus fördern oder maskieren können. Mit dieser differenzierten Kritik verglichen, sind andere Aspekte des von Voetius und Schoock vorgebrachten Atheismusvorwurfs von untergeordneter Bedeutung. Dazu gehören vor allem der diesen Vorwurf illustrierende Vergleich von Descartes mit J.C. Vanini,⁶⁶ der schwerlich beweisbare Anspruch, Descartes erstrebe bewußt die Verbreitung des Atheismus,⁶⁷ sowie die besondere Zuspitzung der Kritik im *Appendix ad corollaria* von 1641.⁶⁸

Sel. disp. theol. I, 128-129 und thesis 4 *passim*; vgl. Descartes, *Epistola ad G. Voetium*, VIII-2, 53,8-10). In der 8. These (= *Sel. disp. theol.* I, 132) wird als *causa adjuvans* des Atheismus, nach der „Praetensa libertas philosophandi“ (*Sel. disp. theol.* 131), u.a. genannt eine „Promissa ἀκρίβεια, perfectio, et innovatio omnium scientiarum: et per hanc optata omnium rerum scientia, et quidem per compendium, absque diuturno magnoque labore, absque librorum, praeceptorum, scriptorum, collectionum apparatu. iv. Gloriatio, et spes facta, de inauditis et admirandis methodis, dogmatis, dictatis, subtilitatibus, inventis: quae cum humana omnia ingenia et hactenus inventa excedant quantum lumen solare candelam, imo ipsas tenebras, utique vacuas, puras, et perpurgatas tum aures tum mentes requirunt, atque adeo deletionem, oblivionem, et praesentaneam erasionem atque abjectionem omnis scientiae fidei, si quam antehac quis concepit aut admisit [*Sel. disp. theol.*, 132 fügt hinzu: hoc est scepticismi aut semi-scepticismi, quin et Libertinismi professionem]. Quod si quis poenitere illud tanti aut spem pretio emere nolit, jam dicunt illum sublimis [*Sel. disp. theol.*, 132: sublimibus] illis capiendis (quae qualia sint nunquam explicant) non esse idoneum: quippe a libris, praeceptoribus, discentiis antiquis divortio nondum facto, praejudiciis adhuc infectum“ (vgl. *Epistola ad G. Voetium*, 53,10-14). In der 5. These dieser ersten Disputation nennt Voetius erstmals als äußerliche, instrumentale Ursache des Atheismus die „*novae* impugnationes atheorum, minus solidae quae dum ab una parte Atheismo et libertinismo occurrere videntur, ab altera eidem portam aperiant“ (= *Sel. disp. theol.* I, 129), wobei Vanini als Beispiel gilt; vgl. die „Praetensa refutatio Atheismi, qui praetextus [est] subtilissimus, et nocentissimus“ (thesis 8 = *Sel. disp. theol.*, 134). Bei Schoock finden sich dann die *pars destruens* et *pars construens* der cartesischen Ersten Philosophie zusammen berücksichtigt; *Admiranda methodus*, III,1-3; *Querelle*, 268-276. Auf Schoocks Kritik an den cartesischen Gottesbeweisen wird hier nicht eingegangen.

⁶⁵ *Epistola ad G. Voetium*, AT VIII-2, 181,18-21; an de la Thuillerie, [22. Januar 1644], AT IV, 86,6-9; an die Groninger Universität, 17. Februar [1645], AT IV, 178,10-12; an Chanut, [1. November 1646], AT IV, 536,23-26; an den Kuratoren der Leidener Universität, 4. Mai 1647, AT, V, 9,22-25; *Lettre apologétique aux magistrats de la ville d'Utrecht*, AT VIII-2, 254,5-11 (E.-J. Bos [Hg.], *Descartes, Verantwoordingh*, 118).

⁶⁶ Schoock, *Admiranda methodus*, praefatio, *Querelle*, 160; IV, 3, *Querelle*, 316-317.

⁶⁷ Schoock, *Admiranda methodus*, IV, 3, vgl. praefatio; *Querelle*, 317, vgl. 160. J.-L. Marion meint: „G. Voet [insofern er für die Kritik Schoocks verantwortlich ist] dénonce Descartes comme un athée dissimulé, sans apporter (ce que les textes confirment) le moindre argument ...“; 'Préface', in: Verbeek, *Querelle*, 12. Allerdings kann der Vorwurf eines indirekten Atheismus nicht schon deshalb abgelehnt werden, weil er textuell keinen direkten Atheismus belegt. Ferner hat Voetius augenscheinlich aufgrund zweier Überlegungen im Ernst angenommen, Descartes sei ein heimlicher Atheist. Erstens hat ihm das Zeugnis eines ungenannten Pfarrers, der Descartes oftmals begegnet sein soll, die Vermutung nahegelegt, daß Descartes „de Atheisterye al te na geweest moet zijn (dem Atheismus allzu nahe gewesen sein muß)“ (Vielleicht wird mit diesem Pfarrer J. Revius gemeint, der während seiner Pfarrtätigkeit in Deventer auch mit Descartes geredet hat, als dieser dort lebte (1632-1633). Was Revius selbst davon erzählt, wird Voetius als eine Bestätigung seiner Kritik empfunden haben können: „Cumque viderem hominem [i.e. Descartes] veritatis in philosophicis eruendae ingens studium prae se ferre, de theologiae quoque ac

Descartes ist in seiner *Epistola ad G. Voetium* auf die von Schoock versuchte Widerlegung seiner Argumentation für die Existenz Gottes nur kurz eingegangen.⁶⁹ Wer die Atheisten mit unzureichenden Argumenten zu widerlegen versucht, kann ihm zufolge nicht von Atheismus, sondern nur von Unerfahrenheit beschuldigt werden.⁷⁰ Ausgehend von den Begriffsbestimmungen des Voetius hätte Schoock Descartes aber vorhalten können, daß das entscheidende Merkmal des indirekten spekulativen Atheismus gerade ist, daß eine Leugnung Gottes nur die Konsequenz der verteidigten Lehre ist. Wenn Schoock dabei zum einen auf eine generelle Ablehnung von traditionellen Auffassungen und zum anderen auf die seines Erachtens unbeweiskräftigen Gottesbeweise verweist, ist die Qualifikation eines *indirekten* spekulativen Atheismus gar nicht von vornherein abwegig.

Während der Leidener Krise verteidigt Descartes sich 1647 in erster Linie gegen die Vorwürfe des Pelagianismus (J. Revius) und der Blasphemie (J. Trigland).⁷¹ Der Atheismusvorwurf ist aber keineswegs verstummt, und in den *Notae in programma* desselben Jahres verteidigt Descartes sich gegen die Kritik Adam Stuarts, er sei ein zeitweiliger Atheist (*atheus temporarius*).⁷² Diese Kritik bezieht sich ausschließlich auf das Stadium des Zweifels und unterscheidet sich dadurch von der voetianischen Kritik, die auch eines Nachweises der Untauglichkeit der cartesischen Gottesbeweise bedarf. Diese Kritik zielt also—in der Begrifflichkeit des Voetius gesagt—auf den Atheismus als *direkte*, äußere Leugnung Gottes. Sie leuchtet ein, insofern Descartes tatsächlich auf der Ebene der Ersten Philosophie den als Leugnung aufgefaßten Zweifel auch auf Gott bezogen hat.

Auch von Jacobus Revius, Jacobus Trigland, Jacob du Bois, Leonard Ryssenius, Melchior Leydekker, Petrus van Mastricht, bis hin zu Bernhard de Moor im 18. Jahrhundert wird im Zusammenhang des cartesischen Zweifels der Begriff des Atheismus aufgeführt.⁷³ Im Grunde verhält es sich so noch bei W. Schulz, K. Löwith,

religionis puritate ut serio cogitet per occasionem eum monui, sed nullum ab eo tuli responsum, nisi illud *l'ay la religion du Roy*, id est, *habeo religionem regis*. Cum amplius urgerem, addebat, *l'ay la religion de ma nourrice*, id est, *Habeo religionem nutricis meae*. Neque firmius quid quo religio ejus niteretur ab eo potui extundere"; *Thekel, hoc est levitas defensionis cartesianae*, Brielle 1653, 129). Zweitens hat Voetius nicht glauben können, daß ein ausgezeichnete Mathematiker wie Descartes im Ernst den Gottesbeweis *ab Idea entis Infiniti* für überzeugend gehalten haben kann; Suetonius Tranquillus [= G. Voetius], *Den overtuyghden cartesien*, Leiden 1656, 31.

⁶⁸ G. Voetius, *Appendix ad corollaria theologico-philosophica nuperae disputationi de iubileo Romano subjecta* (respondens: L. vanden Waterlaet), thesis 2: „Velim videre quomodo ii, qui negant facultates seu potentias naturales; contra Atheos, Scepticos, infideles, vindicaturi sint habitus (quorum necessitatem scriptura et ratio suadet) ...“ (in: *Testimonium academiae Ultrajectinae et narratio historica qua defensa, qua exterminatae novae Philosophiae*, Utrecht 1643, 41; *Querelle*, 106-107); thesis 4: das gegen die substantiellen Formen eingebrachte Argument, ihr Ursprung (*ortus, seu modus originis*) könne nicht erklärt werden, führt, wenn allgemein angewendet, zum Atheismus (*Testimonium*, 43-44; *Querelle*, 109).

⁶⁹ *Epistola ad G. Voetium*, AT VIII-2, 164,17-168,18 (*ad Schoock, Admiranda methodus*, III).

⁷⁰ *Epistola ad G. Voetium*, AT VIII-2, 175,22-176,4.

⁷¹ An die Kuratoren der Leidener Universität, 4. Mai 1647, AT V, 1-15.

⁷² *Notae in programma*, AT VIII-2, 367,12-21. Adam Stuart hat Descartes auch ganz im allgemeinen des Atheismus beschuldigt; *Notae in notas*, 3, wobei in der Reaktion auf die *Notae in programma* der direkte Bezug auf den Zweifel unterbleibt, 23, 26; vgl. an die Kuratoren der Leidener Universität und Bürgermeister der Stadt Leiden, [November 1648], in: Molhuysen, *Bronnen*, III, 17'-18'.

⁷³ J. Revius, *Consideratio theologica*, 51: „... ut ... convellatur atheismus, atheismum (saltem

M. Gueroult und E. Jüngel.⁷⁴ Atheismus läßt sich in dieser Bedeutung Descartes nur entsagen, wenn dem Zweifel nicht der cartesische Sinn, daß das Bezweifelte für falsch gehalten wird, sondern eine schwächere Bedeutung zugeschrieben wird (so unter anderen F.W.J. Schelling).⁷⁵ Die Texte sprechen gegen eine solche abschwächende Interpretation. Descartes' Erste Philosophie hat in ihrem Zweifel einen atheistischen Moment.

Im Hinblick auf Descartes' *Erste Philosophie* läßt sich, etwas vereinfachend vorgestellt, die Wahrnehmung eines indirekten Atheismus, wo die Gottesleugnung zunächst als logische Konsequenz seiner Metaphysik gesehen wird, von der eines direkten und zeitweiligen Atheismus im Zweifel unterscheiden. In erster Linie auf die cartesische *Physik* richtet sich die Furcht Isaac Newtons, Descartes' mechanistisches Weltbild könne zum Atheismus führen.⁷⁶ Nach diesem Weltbild ist alle Veränderung in der Welt durch Materie und Bewegung zu erklären, wobei für ein göttliches Wirken oder Mitwirken in den Geschöpfen kein Raum bleibt. Vor allem auf diesen Aspekt der cartesischen Philosophie scheint auch Pascals Kritik sich gerichtet zu haben.⁷⁷ Auf

temporarium) introducere", vgl. 67; ders., *Abstersio macularum*, 16 (gegen unter A. Heereboord verteidigte *corollaria*); ders., *Statera*, 259. J. Trigland, *Oratio funebris in obitum ... Constantini l'Empereur*, 18 (vgl. den freilich indirekten Hinweis in seinen *Kerkelycke geschiedenissen*, Leiden 1650, 391b-392a, hier 392a). J. du Bois, *Naecktheyt*, 16; ders., *Schadelickheyt*, 47; L. Rysseus, *Oude rechtsinnige waerheyt*, 1-10. M. Leydekker, *Fax veritatis*, 7-8. P. van Maastricht, *Gangraena*, 24. B. de Moor, *Commentarius perpetuus in Johannis Marckii Compendium theologiae christianae didactico-elencticum*, I, Leiden 1761, 48.

⁷⁴ W. Schulz, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, 32-35, wo von einem „Versuch, ohne Gott auszukommen“ (32), einem bewußt atheistischen Ansatz (33), einem methodischen Willen zum Atheismus (34) und einem 'solipsistischen Atheismus' (35) die Rede ist. K. Löwith, 'Der Atheismus als philosophisches Problem' [1960], in: ders., *Wissen, Glaube und Skepsis. Zur Kritik von Religion und Theologie* (Sämtliche Schriften 3), Stuttgart 1985, 299-304, hier 301: „Das Eigentümliche und Atheistische dieses philosophischen Gottesbeweises liegt darin, daß Descartes, um sich Gott zu beweisen, von einem radikalen Zweifel ausgeht, von dem nur die formale Selbstgewißheit des *cogito sum* ausgenommen ist. Descartes denkt als ein selbstbewußt Zweifelnder *ohne und gegen* Gott, um dann in seinem eigenen Selbstbewußtsein die Idee Gottes zu finden und von da aus Gottes Existenz zu begründen". Löwith hat später gemeint: „Das Äußerste, was mit Bezug auf diesen radikalen Zweifel theologisch gesagt werden kann, ist, daß Descartes 'temporär' Atheist war"; *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche* [1967], in: ders., *Gott, Mensch und Welt in der Philosophie der Neuzeit—G.B. Vico—Paul Valéry* (Sämtliche Schriften 9), Stuttgart 1986, 23 Anm. 18. M. Gueroult, *Descartes*, I, 244: „... on devait partir d'une évidence capable de s'imposer immédiatement à cette conscience athée, en s'accordant provisoirement avec celle-ci sur l'athéisme, grâce à l'hypothèse du Malin Génie"; 245: „... l'hypothèse du Malin Génie (forme absolue de l'athéisme) ..."; 272: „... le philosophe est obligé de se situer au point de départ dans des hypothèses absurdes: athéisme, Malin Génie, *Cogito* inauthentique séparé de la pensée de Dieu ...". E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, 6. Aufl. Tübingen 1992, 161, wo er W. Schulz zustimmend zitiert (selbst redet Jüngel von der "Zersetzung", des Gottesgedankens [147, 166], der Gottesgewißheit [161], des vorausgesetzten Gottesverständnisses und damit der bisherigen Gottesgewißheit [163]).

⁷⁵ F.W.J. Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, in: M. Schröter (Hg.), *Schellings Werke*, V, München 1965, 75. Im 18. Jahrhundert hat auch der lutherische Theologe J.F. Buddeus Descartes zwar kritisiert, weil er „incaute quaedam docuerit, quae atheis inservire possunt", den Zweifel aber nicht atheistisch auffassen wollen; *Theses theologiae de atheismo et superstitione*, Jena 1722, 147, 152-155 (vgl. F. Nüssel, *Bund und Versöhnung. Zur Begründung der Dogmatik bei Johann Franz Buddeus*, Göttingen 1996, 293-294).

⁷⁶ W. Pannenberg, 'Gott und die Natur', 492-493, vgl. 497; *Theologie und Philosophie*, 151-152; *Systematische Theologie*, II, 66 (mit Verweis auf das inhaltlich gleichlautende Urteil des J.F. Buddeus).

⁷⁷ B. Pascal, *Pensées*, Paris 1976, 72 (Nr. 77/1001; Text v. L. Brunschvicg): „Je ne puis pardonner à

diese und andere Formen, in der bei Descartes Atheismus wahrgenommen worden ist, ist in diesem Rahmen nicht weiter einzugehen.⁷⁸

Aufmerksamkeit verdient in diesem Zusammenhang noch der Begriff Sünde, denn die Leugnung Gottes oder der Atheismus ist eine offene Übertretung des göttlichen Gebotes, Gott über alle Dinge zu lieben. Nach Thomas von Aquin sündigt, wer im Disput mit den Ungläubigen gleichsam am Glauben zweifelt und die Wahrheit des Glaubens nicht als sicher voraussetzt, sondern mit Argumenten kennenzulernen sucht.⁷⁹ Ähnlich ist nach Suárez Zweifel, im Sinne eines Widerspruchs gegen den Glauben, ein Vergehen (*peccatum commissionis*) und ist entschlossener, d.h. in völliger Freiheit und mit Beharrlichkeit vollzogener Zweifel (*dubitatio deliberata*) an Glaubenssachen Häresie.⁸⁰ Nach Voetius kann ein erwachsener Mensch nicht ohne Sünde, und sei es auch nur für einen Augenblick, im Zustand der Unwissenheit von Gott und von der Verehrung Gottes verkehren. Er verweist dabei auf die geläufige Interpretation des ersten Gebotes des Dekaloges als einer Weisung zur wahren Erkenntnis Gottes (Ex 20,3; Deut 5,7).⁸¹ Die Voraussetzung für die Sündhaftigkeit der Unwissenheit von Gott ist dabei, daß der Mensch als Mensch natürlicherweise um Gott weiß, denn sonst könnte die Unwissenheit entschuldbar sein.

In der Ersten Philosophie Descartes' hat der Begriff Sünde kaum eine Funktion: die Indizes des *Discours*, der *Meditationes*, und der *Principia philosophiae* weisen nur wenige Vorkommen auf.⁸² Aus Anlaß einer Anfrage des Jansenisten Arnauld hat Descartes in der *Synopsis* im Hinblick auf die vierte Meditation die ausdrückliche Bemerkung hinzugefügt, daß seine These von der Wahrheit des klar und deutlich Erkannten und seine Behandlung des Begriffs der Falschheit (*falsitas*) nicht auf Sünde oder auf die Verfolgung des Guten und Bösen bezogen sei. Sie betreffe nur Wahrheit und Unwahrheit (VII, 15,6-9). Doch hat auch Descartes sich zur Frage geäußert, ob der Zweifel an Gott erlaubt sei. Das geschieht in einem Schreiben an den mit Voetius

Descartes; il aurait bien voulu, dans toute sa philosophie, pouvoir se passer de Dieu; mais il n'a pu s'empêcher de lui faire donner une chiquenade, pour mettre le monde en mouvement; après cela, il n'a plus que faire de Dieu". Vgl. ferner A. Vartanian, *Diderot and Descartes. A Study of Scientific Naturalism in the Enlightenment*, Princeton 1953, 51-52 (H. More), 67, 248 (R. Cudworth), 83 (W. Derham), 90-93 (N.- A. Pluche).

⁷⁸ Vgl. z.B. noch G. Krüger, 'Die Herkunft des philosophischen Selbstbewußtseins', in: ders., *Freiheit und Weltverwaltung. Aufsätze zur Philosophie der Geschichte*, Freiburg/München 1958, 11-69, hier 67: „Descartes ist kein 'Gottesleugner'—er weiß, was es heißt, eine 'autonome' Kultur zu beginnen—, aber er ist 'Atheist' im Sinne der bewußten Abkehr von Gott, und er ist bestimmt kein gläubiger Christ oder gar ein katholischer Apologet".

⁷⁹ Thomas v. Aquin, *S. Theol.*, II-2, q. 10, art. 7 corp. und ad 3.

⁸⁰ Suárez, *De fide theologica*, 16.1.8, vgl. 9, XII, 408a-b; und 19.4, XII, 480a-485b. In der Definition des entschlossenen Zweifels ist nicht sosehr die Beharrlichkeit, mit der er vollzogen wird, entscheidend, sondern vielmehr das über eine *suspensio iudicii* hinausgehende Urteil, daß eine Glaubenswahrheit zweifelhaft sei. Deshalb werde dieser Zweifel auch 'positiver Zweifel' genannt. Vgl. M. Becanus S.J., *Theologia scholastica*, III-1, Duaci 1627, 225: negativer Zweifel reiche nicht, positiver Zweifel wohl zur Häresie.

⁸¹ G. Voetius, 'De atheismo, pars quarta' (respondens: G. de Bruyn), *Sel. Disp. Theol.*, I, 176.

⁸² P.-A. Cahné, *Index du Discours de la méthode de René Descartes*, Roma 1977, 45 s.v. pécher: AT VI, 61,25; J.-L. Marion/J.-Ph. Massonnie/P. Monat/L. Ucciani, *Index des Meditationes de prima philosophia de R. Descartes*, Paris 1996, 169 s.v. peccatus (sic): AT VII, 15,7, s.v. pecco: VII, 5,3 und 58,25; F.A. Meschini, *Indice dei Principia philosophiae di René Descartes*, Firenze 1996, 191 s.v. peccatum: AT VIII-1, 14,7.

befreundeten reformierten Prediger Gosuinus Buitendijck (ca. 1585-1661), in dem er zwischen einem intellektuellen und einem voluntaristischen Aspekt des Zweifels an Gott unterscheidet. Im Hinblick auf den Verstand gebe es keine Wahlmöglichkeit und daher sei die Frage nicht, ob intellektueller Zweifel an Gott erlaubt, sondern nur ob er möglich sei, welche Frage aufgrund der Tatsachen zustimmend zu beantworten sei. Die moralische Beurteilung betrifft nach Descartes den Willensaspekt, wobei dann zwischen Ziel und Mittel zu unterscheiden sei. Der Zweifel an Gott sei keine Sünde, wenn er nur als Mittel zum Ziel einer klareren Erkenntnis der Wahrheit oder Gottes gewollt werde. Werde dieser Zweifel an Gott dagegen um seiner selbst willen gewollt, dann sündige man schwer.⁸³ Mit dieser Aussage hat Descartes seinen metaphysischen Zweifel⁸⁴ an Gott moralisch gebilligt, weil er nur als Mittel für ein gutes Ziel eingesetzt werde.

Dieser Brief hat in der neueren Forschung augenscheinlich nur wenig Interesse gefunden, ist aber für die metaphysische Theologie Descartes' aufschlußreich. Erstens bestätigt er, daß der metaphysische Zweifel, der in erster Linie als willentlicher und nicht nur als intellektueller Zweifel aufzufassen ist, mehr ist als nur ein Hinausschieben des Urteils: Descartes redet zunächst vom Zweifeln und davon, daß man 'in Zweifel verkehrt (*pendere in dubio*, IV, 63,17)', aber schließlich auch vom zeitweilig *Entfernen* der Erkenntnis, die von Gott gehabt werden kann, aus der Seele (63,24-26, 29-30). Zweitens ist bezeichnend, daß die Frage nach der Erlaubtheit des Zweifels an Gott sich auf die natürliche Denkebene bezieht. Buitendijcks Frage lautete, ob es in natürlicher Hinsicht (*naturaliter*) erlaubt ist, an der Existenz Gottes zu zweifeln (62,6-63,1). Descartes' Antwort betrifft, trotz der Verweise auf den Glauben (63,9-11) und auf die Heilige Schrift (63,21-22), den Zweifel des *natürlichen* Denkens (63,11, 23). Daraus lassen sich mehrere Folgerungen ziehen. Erstens bedeutet die Rede vom 'Entfernen' der Gotteserkenntnis in diesem Zusammenhang, daß Descartes auf natürlicher Ebene ein allgemeines (wohl als angeboren aufzufassendes) Wissen um Gott voraussetzt, das dem Zweifel oder der Entfernung vorangeht.⁸⁵ Daher kann Descartes auf natürlicher Ebene auch mit der Möglichkeit eines *sündigen* Zweifels an Gott rechnen. Er hat die Anfrage des Buitendijck nicht etwa durch die Antwort erledigt, im übernatürlichen Bereich oder für Christen sei der Zweifel Sünde, im natürlichen Bereich oder für Nicht-Gläubige dagegen schuldlos. Vielmehr hat er eine Lösung in der Unterscheidung zwischen Zweifel als Ziel (ihm zufolge eine schwere Sünde, 63,16) und als Mittel (ihm zufolge eine völlig fromme und ehrbare Sache, 63,19-20) erblickt.

Gegen diese Rechtfertigung, vom Ziel her, des willentlichen Zweifels an Gott lassen sich theologische Einwände einbringen. Jacobus Revius zum Beispiel hat, freilich ohne Bezug auf Descartes' Brief an Buitendijck, auf die eindeutige Ablehnung verwiesen,

⁸³ An Buitendijck, [1643?], AT IV, 63,12-30.

⁸⁴ Vgl. zum Ausdruck 'metaphysischer Zweifel': *Responsiones septimae*, AT VII, 460,3 11; 546, 16.

⁸⁵ Descartes geht hier von einer expliziteren Gotteserkenntnis aus, als wenn er in der *Epistola ad G. Voetium* die These des Voetius, es gebe überhaupt keine spekulativen Atheisten, „hoc est, neminem esse qui Deum existere omnino non agnoscat“ (AT VIII-2, 167,10-11) für absurd erklärt. Hier in der *Epistola ad G. Voetium* wenigstens hat er die Angeborenheit der Gotteserkenntnis so ausgelegt, daß sie keine ausdrückliche Erkenntnis Gottes bedeute, sondern die Möglichkeit, Gott ohne sinnliche Vermittlung, aus eigenen Kräften zu erkennen; 166,20-167,14 (Verbeek, *Querelle*, 386-387, 530 Anm. 107).

die Paulus dem Aufruf „Lasset uns Übles tun, auf daß Gutes daraus komme“ (Röm 3,8) erteilt hat.⁸⁶ Eine philosophische Kritik könnte darauf hinweisen, daß Descartes nicht erklärt, ob das Argument für die Sündhaftigkeit des Zweifels an Gott als eines Selbstzweckes nicht genauso gegen den Zweifel als Mittel gilt. Es werde nämlich gesündigt, wenn jemand in einer Sache so großen Gewichtes in Zweifel verkehren will (*in re tanti momenti*; 63,16-17). Warum sollte dieses Gewicht nicht auch die Anwendung des Zweifels als eines Mittels verbieten? Eine Antwort auf diese Frage setzt voraus daß das Verhältnis zwischen dem Gewicht des Zieles (einer klareren Erkenntnis der Wahrheit, 63,19) und dem Gewicht des Mittels (des Zweifels an Gott) einigermaßen geklärt worden ist. Descartes hat es nicht thematisiert. Zudem hat er in diesem Brief nicht auf die Notwendigkeit dieses Mittels insistiert. Wenn eine „klarere Erkenntnis der Wahrheit“ aber auch über einen anderen Weg erzielt werden kann, erübrigt sich der Griff nach diesem schwerwiegenden Mittel des Zweifels an Gott und kann dieses atheistische Moment der Ersten Philosophie gar nicht als moralisch gerechtfertigt gelten. Diese Rechtfertigung, vom guten Ziel her, des Zweifels an Gott läßt also die Frage nach dem Verhältnis zwischen Mittel und Ziel, sowie die nach der Notwendigkeit des Mittels unberücksichtigt. Eine rationale Begründung des moralischen Erlaubtseins eines atheistischen Momentes in einer Ersten Philosophie wird somit auch im Brief an Buitendijck nicht gegeben.

5. *Das cogito als Ersterkanntes und die Erkenntnis Gottes*

Im metaphysischen Zweifel stellt sich die Existenz der eigenen Seele als das erste mit Sicherheit Erkannte heraus: Während ich zweifle, existiere ich. Von diesem *cogito*, [*ergo*] *sum* her gelangt Descartes zur Erkenntnis Gottes. Bei diesem Argumentationsgang sind zwei Fragen zu stellen. Die erste bezieht sich auf den Zweifel und auf das *cogito* als Ersterkanntes, die zweite auf das Verhältnis der Gotteserkenntnis vor dem *cogito* und der danach.

5.1 *Das cogito als Ersterkanntes*

Der Zweifel hat sich auf alles und somit auch auf die Gotteserkenntnis gerichtet. Das cartesische Ich hat seine Meditationen, mit verschiedensten (sinnlichen, logischen, theologischen) Erkenntnissen versehen, angefangen, aber in einer ersten Meditation sind diese sämtlich zweifelnd negiert worden. Die in der zweiten Meditation erlangte Gewißheit der eigenen Existenz, das *cogito, sum*, ist mithin für Descartes nicht das faktisch Ersterkannte, sondern das Erste und Einzige, was dem Zweifel standhält, gewesen. Descartes hat die Priorität des *cogito, sum* im Hinblick auf seine Gewißheit und auf die Ordnung der Ersten Philosophie hervorgehoben.⁸⁷ Während sich an allen

⁸⁶ J. Revius, *Disputatio XXI, de cognitione Dei prima*, thesis 17.

⁸⁷ Die Erkenntnis des *cogito*, der eigenen Seele oder Existenz gilt als „la premiere chose qu'on puisse connoistre certainement“ (An N.N., [März 1637], AT I, 353,16-20), „premier principe de la Philosophie que je cherchois“, (*Discours*, VI, 32,23), „pro fundamento meae rationis“ (*Prima responsionis*, VII, 107,2), „initium philosophandi, sive initio firmæ alicujus propositionis statuendæ“ (*Responsiones septimæ*, VII, 480,1-2; vgl. auch 551,10-12), ‘le premier principe’ (An Clerselier, [Juni oder Juli 1646],

Dingen zweifeln läßt, ist die Existenz des Ich, d.h. der Vernunft (*mens*), unbezweifelbar.⁸⁸ Nichts sei gewisser,⁸⁹ evidenter,⁹⁰ bekannter,⁹¹ oder werde leichter⁹² erkannt. Das *cogito, sum* ist die Grundlage, von der aus anderes, vor allen Dingen die Existenz Gottes, in der Ersten Philosophie zu beweisen ist.⁹³

Im 17. Jahrhundert sind reformierte Theologen und Philosophen Descartes in der These gefolgt, daß unbezweifelbar ist, daß ich, der ich denke, existiere. Dabei ist auch ausdrücklich auf die verwandten Aussagen bei Augustinus verwiesen worden.⁹⁴ Inhaltlich interessanter ist, daß andere Autoren in Frage gestellt haben, ob das *cogito* in der Tat als einzige Erkenntnis dem cartesischen Zweifel Stand hält. Gerard de Vries hat gemeint, daß der Zweifel an allen mathematischen Beweisen und evidenten Prinzipien (VIII-1, 6,8-14) das Widerspruchsprinzip als Mittel zum Erlangen sicherer Erkenntnis in Frage stellt, so daß das *ego cogito, ergo sum* nicht deshalb als erste und sicherste Erkenntnis etabliert werden kann, weil es widersprüchlich sei (*repugnat enim*), daß das was denke, nicht existiere (7,5-9).⁹⁵ Dieser Einwand leuchtet ein: das *cogito* kann nicht mittels eines bezweiferten Argumentes außer Zweifel gestellt werden. Davon wird wenigstens die Argumentation in den *Principia philosophiae* getroffen, wenn das Widerspruchsprinzip—was plausibel ist—zu den bezweiferten evidenten Prinzipien (6,10-11) zu rechnen ist. Denn der Beweis für die Existenz des Denkenden (7,5-7) setzt seine Gültigkeit doch voraus. Ähnlich wie später de Vries hat schon 1644 Heereboord in Descartes' Behauptung der Unbezweifelbarkeit des *cogito, ergo sum* eine Inkonsequenz gesehen: Es bestehe hier keine größere Verknüpfung der Begriffe als in der Aussage „das Ganze ist, also ist es größer als seine Teile“ oder „es gibt zwei und

IV, 444,23-25), „.... j'ay pris l'estre ou l'existence de cette pensée [sc. die zweifelt] pour le premier Principe, duquel j'ai deduit tres-clairement les suivans: à sçavoir qu'il y a un Dieu, qui est auteur de tout ce qui est au monde, et qui, estant la source de toute vérité, n'a point crée nostre entendement de telle nature qu'il se puisse tromper au jugement qu'il fait des choses dont il a une perception fort claire et fort distincte“ (an Picot, *Principes*, IX, 10,3-11), „cognitio ... omnium prima et certissima“ (*Principia philosophiae*, VIII-1, 7,8-9, vgl. 8,8-10).

⁸⁸ *Discours*, AT VI, 32,19-21; *Meditationes*, VII, 25,10-13; *Principia philosophiae*, I, § 7, VIII-1, 6,31-7,9; an Picot, *Principes*, IX, 9,29-10,2. *Secundae responsiones*, VII, 162,21-24 (von der *mens* gesagt). In den *Secundae responsiones* kommt nicht ausschließlich der Einsicht „dum cogito, existo“ Unbezweifelbarkeit zu, sondern etwa auch der „quod ea, quae semel facta sunt, infecta esse non possint“, VII, 145,22-145,4.

⁸⁹ *Meditationes*, AT VII, 25,18; *Principia philosophiae*, VIII-1, 7,9, 8,10.

⁹⁰ *Meditationes*, AT VII, 25,18, 34,5-6 (von der *mens* gesagt).

⁹¹ *Primae responsiones*, AT VII, 107,3-5; an Clerselier, [Juni oder Juli 1646], IV, 444,23-25 (vgl. 444,10-12). (In den *Quintae responsiones*, VII, 15-20 wird das von der Natur der Vernunft behauptet).

⁹² *Meditationes*, AT VII, 34,5-6 (von der *mens* gesagt).

⁹³ *Responsiones septimae*, AT VII, 480,1-3, 551,10-12; an Clerselier, [Juni oder Juli 1646], IV, 44,26-44,5,8; an Picot, *Principes*, IX, 10,4-11. Vgl. im Hinblick auf die Gottesbeweise: an Mesland, [2. Mai 1644?], IV, 112,14-20.

⁹⁴ Beispielsweise A. Heidanus in seinem *Corpus theologiae christianae*, I, 320-322, wo er Augustinus ausführlich zitiert (*Enchiridion*, 20; *De civitate Dei* XI, 26; *De Trinitate*, XV, 12), auf ihn verweist (*De libero arbitrio* II, 3) und den Cartesianismus in Schutz nimmt, ohne diesen zu nennen. A. Heereboord, 'Disputationum ex philosophia selectarum ... quadragesima-quinta, de primo cognito', in: ders., *Meletemata philosophica*, 364-367, hier bes. 365 (theses 6-7, 12, 20, 31), 366 (theses 39-41, 58); Heereboord verweist nicht auf Augustinus.

⁹⁵ G. de Vries, *Disputatio metaphysica de primo cognito neotericorum, pars posterior* (respondens: J. Luyts), Utrecht 1675, thesis 11-16, vor allem 11-12.

drei, also sind fünf', die Descartes zuvor bewweifelt habe.⁹⁶ An diesen Erwiderungen von de Vries und Heereboord ist richtig, daß ein konsequenter Zweifel am Widerspruchsprinzip gleichfalls den Beweis des eigenen Existierens aufgrund des Denkens trifft, denn dieser Beweis stützt sich darauf, daß etwas nicht zugleich sein (denken) und nicht sein (existieren) kann. Descartes hat also die Radikalität des Zweifels etwas gemildert, indem er der Einsicht, daß ich existiere während ich denke, notwendige Wahrheit zuschreibt. Denn diese notwendige Wahrheit setzt wenigstens die (bezweifelte) Gültigkeit des Widerspruchsprinzipes voraus.

Auf eine Milderung des Zweifels zielen in anderer Weise auch Bemerkungen Martin Schoocks und sogar Adriaan Heereboords, die eine radikal-skeptische Kritik an der Ichgewißheit des *cogito* formuliert haben, so daß der metaphysische Zweifel *ad absurdum* geführt und Descartes' Ausweg aus dem Zweifel als ein unkritischer dargestellt wird. Unter der Voraussetzung der Richtigkeit des Grundsatzes, daß alles was denkt, existiert, argumentierten sie, daß ein Skeptiker immer noch in Zweifel ziehen könne, ob er denke. Skeptiker könnten, so Schoock, unter anderem sagen, es *scheine ihnen zu*, daß sie Verstandestätigkeiten haben. Sie seien dann nicht zu weiteren Zugeständnissen gezwungen als zu diesem: es scheint mir, daß ich denke, also scheint mir, daß ich existiere.⁹⁷ Heereboord zufolge läßt sich die eigene Existenz nur dann aus dem Denken folgern, wenn darüber Gewißheit erlangt ist, daß ich denke. Für das Wissen davon, daß ich denke, sei eine neue Selbstreflektion nötig, so daß ich darüber zögere, ob ich eigentlich denke.⁹⁸ Die Subtilität der schoockschen Kritik ist, daß sie die absolute Gewißheit des *cogito* zu einer scheinbaren oder vielleicht wahrscheinlichen relativiert. Dadurch macht sie den Eindruck, gegen den naheliegenden Einwand gefeit zu sein, daß der Akt des Zögerns oder Zweifels schon beweist, daß gedacht wird. Denn Schoock kann diesem Argument durchaus Wahrscheinlichkeit einräumen, nur keine absolute Gewißheit.

5.2 Zur Bedeutung des *cogito* für die Begründung der Gotteserkenntnis

Im Argumentationsgang der *Meditationes* und der *Principia philosophiae* versucht Descartes nach dem *cogito* an erster Stelle die Existenz Gottes zu beweisen und nicht die der anderen Dinge. Descartes' Hypothese der Möglichkeit eines göttlichen Betrugers hat das notwendig gemacht, denn solange diese Möglichkeit nicht beseitigt ist, kann von den anderen Dingen keine sichere Erkenntnis erlangt werden.⁹⁹ Zudem läßt sich die Existenz Gottes nach Descartes nur auf der ausschließlichen Grundlage des Selbstbewußtseins führen, und steht insofern dem *cogito* näher als die Erkenntnis der Welt, für die zudem ein Schritt von der Ebene des Denkens zur Ebene der Ausdehnung und der Sinneserkenntnis nötig ist.

⁹⁶ A. Heereboord, *Disputatio philosophica de principiis cognoscendi* [1644], thesis 4, in: J. Revius, *Abstersio*, 38, und in: G. Voetius, 'Modi cognoscendi Deum', 509.

⁹⁷ M. Schoock, *Admiranda methodus*, III, 1; Verbeek, *Querelle*, 268 (vgl. *Admiranda methodus*, III, 2; Verbeek, *Querelle*, 271).

⁹⁸ Heereboord, 'De principiis cognoscendi', thesis 4, in: Revius, *Abstersio*, 38, Voetius, 'Modi', 509.

⁹⁹ *Meditationes*, III, AT 36,21-29; *Principia philosophiae*, I, § 13, VIII-1, 9,29-10,4.

Descartes behauptet dementsprechend, die Erkenntnis Gottes sei 'leichter' als die der anderen, vor allem der körperlichen Dinge.¹⁰⁰ Mit dieser Behauptung kehrt er die von Suárez vertretene und in der Scholastik geläufige These um, daß Gottes zwar „von sich aus am meisten erkennbar ist, aber für uns weniger bekannt ist als die materiellen Wirkungen, mittels welcher er von uns erkannt wird“.¹⁰¹ Wegen des Zweifels kann Descartes Gott nicht mehr von den materiellen Dingen her erkennen. Diese Schwierigkeit hat er nicht durch den Versuch zu lösen gesucht, zunächst den Zweifel an den materiellen Dingen zu überwinden, sondern dadurch, daß die These aufgegeben wird, der Mensch erkenne Gott nur mittelbar von materiellen Dingen her. Erst durch diese veränderte Auffassung vom menschlichen Verstand, der nicht auf materielle Dinge angewiesen sei, sondern ohne sinnliche Vermittlung sich selbst und Gott erkennen könne, kann der Versuch unternommen werden, den Zweifel an die materielle Welt nunmehr über eine Erkenntnis der eigenen Existenz und Gottes zu überwinden. Dieser subjektive Zugang zu Gott ist mithin mehr als nur eine methodische Angelegenheit. Er ist Ausdruck einer—im Vergleich etwa zu Suárez—neuen Auffassung vom eigenen Objekt des menschlichen Verstandes und von der Erkennbarkeit Gottes: beide sind von den Sinnen und von der Welt unabhängig.

Schwierig ist das Problem der Bedeutung des *cogito* für die hierauf folgende Gotteserkenntnis. Zwischen dem Gottesbegriff, der zunächst dem Zweifel nicht standhält und dem, der der Ausgangspunkt des Gottesbeweises in der dritten Meditation bildet, bestehen bedeutsame Unterschiede. (1) Im Stadium des Zweifels erscheint der Gottesgedanke zwar als im Denken eingeprägt (*infixa ... meae menti*; VII, 21,1), aber vor allem als eine bloß überlieferte Meinung (*opinio*).¹⁰² Diese Meinung betrifft vor allem die Hypothese eines durch seine Macht ermöglichten eventuellen Betruges Gottes und bezieht sich auf Gottes Macht, Güte, Schöpfersein, Wille, eventuelle Betrugsfähigkeit und Wahrheitshervorbringung.¹⁰³ Aber nachdem in der dritten Meditation die cartesische Hypothese (*opinio*) der Möglichkeit des göttlichen Betruges noch einmal referiert worden ist (36,4-29), ist von einer 'Meinung' im Hinblick auf Gott nicht mehr die Rede und ebenso wenig von einem 'überlieferten' Gottesgedanken. Vielmehr erscheint bald eine 'Idee', „durch welche ich einen höchsten Gott erkenne, der ewig, unendlich, allwissend, allmächtig und Schöpfer aller Dinge außer ihm ist“ (40,16-18). Zwei Veränderungen werden hier vorgenommen: der Gottesgedanke erscheint nicht mehr in Form einer Meinung, sondern als eine Idee, und er artikuliert sich nicht in nur einigen Eigenschaften—allen voran der Macht—, sondern in einer bisher als ganze noch unerwähnten Reihe von Eigenschaften, einer Art Definition Gottes. Diese Veränderungen sind jedoch inhaltlich nicht von Descartes vorbereitet worden, denn

¹⁰⁰ U.a. *Meditationes*, Epistola, AT VII, 2, 16-20, 29-30; vgl. 69,4-7.

¹⁰¹ Suárez, *DM* 29, prooemium, I, XXVI, 21b

¹⁰² AT VII, 21,1-2: „vetus opinio“; 21,12: „dicitur ... summe bonus“; vgl. Med III: 36,8-9: „haec praeconcepta de summa Dei potentia opinio“, 36,25 „ex ea opinione“; *Principia philosophiae*, VIII-1, 6,14-15: „audivimus esse Deum, qui potest omnia, et a quo sumus creati“. Bei dieser Meinung vom Hörensagen geht es um den Gott der Bibel; vgl. H. Gouhier, *Pensée métaphysique*, 187; H. Caton, 'The Theological Import of Cartesian Doubt', *International Journal for Philosophy of Religion* 1 (1970) 220-232, hier 224.

¹⁰³ Macht: 21,2, 17-18; 36,9, vgl. 25. Güte: 21,12; 22,23. Schöpfersein: 21,3, 13. Wille: 21,11. Betrugsfähigkeit: 21,3-16; 36,4-8, 21-28; Quelle der Wahrheit: 22,23-24.

nachdem zum letzten Mal die *opinio* erwähnt wurde (36,9, 25) ist nur einmal von „Gott denken“ die Rede (37,6), bevor die ‚Idee‘ Gottes eingeführt wird.¹⁰⁴ (2) Im Stadium des Zweifels präsentiert Descartes die Hypothese der Möglichkeit eines göttlichen Betrügers. Diese ist nach Descartes, wie er im Brief an Buitendijck erklärt, dann möglich, wenn der wahre Gott noch nicht genügend klar erkannt ist (*neque ... satis clare cognitum*).¹⁰⁵ Die Unklarheit dieser Gotteserkenntnis bezieht sich wohl in erster Linie auf das Zusammendenken der Güte Gottes mit dem Bösen des Betrügerwollens. Sie besteht also schon unabhängig von der Frage, ob Descartes mit dem *genium malignum* Gott gemeint hat und würde durch eine bejahende Antwort nur verstärkt.¹⁰⁶ In der dritten Meditation jedoch wird behauptet, daß die Idee Gottes *maxime clara et distincta* sei (46,5-28), und zwar noch bevor festgestellt wird, daß Gott nicht betrügen kann (darüber erstmals 52,6-9). Letzteres wird dann von der Vollkommenheit abgeleitet, die vorher ohne besondere Argumentation Gott zugeschrieben worden ist, wobei aus der *idea entis [me] perfectioris* (46,2) problemlos eine *idea entis summe perfecti* ... (46,11-12) wurde. Angenommen wird auch, daß die Idee Gottes ganz enthält, „was wahr ist und eine Vollkommenheit mit sich bringt“ (46,17-18). Es wird hier für die Vollkommenheit Gottes nicht wesentlich mehr argumentiert als in der ersten Meditation für die Aussage, Gott werde im höchsten Maße gut genannt, und wolle deshalb ‚vielleicht‘ nicht betrügen (21,12; vgl. 22,23).

Es gibt also durchaus Unterschiede zwischen der Gotteserkenntnis der ersten und der dritten Meditation: statt von einer Meinung ist von einer Idee Gottes die Rede, wobei sich die Erwähnung einzelner Eigenschaften zu einer Art Definition Gottes verdichtet, und ein unklarer Gottesgedanke zu einem im höchsten Maße klaren und deutlichen wird. Descartes hat diese Veränderungen nicht besonders verantwortet. Es wird nicht deutlich, ob und wie diese Verschiebungen von der Erkenntnis des *cogito, sum* abhängig sind. In diesem Sinne hätten die cartesischen Reflexionen über Gott auch, unter der Voraussetzung des Zweifels an den Sinnen und an der Existenz der Welt, in der ersten Meditation entfaltet werden können. Das *cogito* versichert nur, daß ich, der ich den Gottesgedanken habe, existiere. Es leuchtet zwar ein, daß die Existenz des Ich die Voraussetzung dafür ist, das dieses Ich den Gottesgedanken hat und insofern läßt sich die Verortung der Gotteserkenntnis (*Meditatio* III) nach der Selbsterkenntnis (*Meditatio* II) erklären. Aber undeutlich bleibt, wie die Qualitätsunterschiede der Gotteserkenntnis (von einer Meinung zur Idee; von Unklarheit zur Klarheit) zu erklären sind. Nach der Ordnung, von der Descartes versichert, er habe sie in den Meditationen

¹⁰⁴ Dasselbe gilt im Grunde auch von den *Principia*: nach dem Gottesbegriff vom Hörensagen (I, § 5; AT VIII-1, 6,14-16) ist nur noch vom ‚mächtigsten Gott‘ (§ 5; 6,20) und von der leichten Voraussetzung, daß kein Gott existiert (§ 7; 7,2) die Rede, bevor die Idee „eines allweisen (*summe intelligentis*), allmächtigen und höchst vollkommenen Seienden“ erscheint, die die wichtigste der Ideen sei und in der die notwendige Existenz beschlossen liege (§ 14; 10,5-11; eine längere Reihe von göttlichen Eigenschaften wird in § 22 erwähnt, 13,17-23).

¹⁰⁵ An Buitendijck, [1643?], AT IV, 64,18-21, vgl. 64,9-11: „... vero Deo confuse tantum cognito ...“.

¹⁰⁶ Für eine Unterscheidung des hypothetischen göttlichen Betrügers vom *genium malignum* sprechen u.a. H. Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, 119-121; F. Alquié, *Découverte métaphysique*, 176-177. Für eine Identifizierung beider u.a. J. Revis, *Consideratio theologica*, 47-48; H. Caton, *The Origin of Subjectivity. An Essay on Descartes*, New Haven/London 1973, 118-121; W. Röd, *Descartes. Die Genese des Cartesianischen Rationalismus*, 2. Aufl. München 1982, 58, vgl. 196.

accuratissime zu folgen versucht, wird alles, was nach den ersten Dingen erkannt wird, nur aus dem Vorhergehenden bewiesen (VII, 155,11-14). Im Vorwort der *Meditationes* wird betont, daß die Ordnung der Gründe (*rationum mearum series et nexus*) bei der Lektüre besonders zu beachten sei (9,28-10,10). Doch läßt sich von den Veränderungen in der Gotteserkenntnis im Übergang von der ersten zur dritten Meditation nicht angeben, aus welchem Vorhergehenden sie sich ergeben. Die Gottesidee mit ihrer Klarheit und Deutlichkeit wird von Descartes in der dritten Meditation schlichtweg gesetzt. Weil das vor dem drohenden Hintergrund eines metaphysischen Zweifels geschieht, hat die erstphilosophische Gotteserkenntnis bei Descartes einen argumentativ schwachen Ausgangspunkt.

5.3 Die Priorität der Erkenntnis des Unendlichen vor der des Endlichen

Nachdem der metaphysische Zweifel die Existenz Gottes in Frage gestellt und Descartes sich der eigenen Existenz vergewissert hat, versucht er, die Existenz Gottes zu beweisen. In diesem Beweis der dritten Meditation hat er die Gotteserkenntnis als die Voraussetzung aller sonstigen Erkenntnis einschließlich der des eigenen Ichs behauptet. Diese These Descartes' haben in den letzten Jahren vor allem W. Pannenberg und später auch Ph. Clayton betont. Das *cogito* stelle demnach „nur einen Schritt auf dem Wege zur Begründung des Gottesgedankens aus der Intuition des Unendlichen dar“, öffne somit nur den 'Zugang' zu dem eigentlich auch für die Selbsterfassung grundlegenden Gottesgedanken. Dabei wird nicht bestritten, daß Descartes eine subjektivistische Wendung vollzogen hat. Nur wird behauptet, daß die These von der „Selbstgewißheit des denkenden Ich hinsichtlich ihrer Begründungsfunktion aufgehoben [wird] in einen höheren Erkenntnisgrund“, nämlich das Unendliche.¹⁰⁷ Die Frage nach der Vorgängigkeit des Unendlichen bezieht sich also nur auf den Erkenntnisgrund des Ich, denn außer Frage steht, daß der unendliche Gott der ontologische Grund des Ich ist.

Grundlegend für die These von der Priorität der Erkenntnis des Unendlichen ist folgender Text der dritten Meditation:

[1] „Nec putare debeo me non percipere infinitum per veram ideam, sed tantum per negationem finiti, ut percipio quietem et tenebras per negationem motus et lucis; nam contra manifeste intelligo plus realitatis esse in substantia infinita quam in finita, ac proinde priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti quam finiti, hoc est Dei quam mei ipsius. Qua enim ratione intelligerem me dubitare, me cupere, hoc est, aliquid me deesse, et me non esse omnino perfectum, si nulla idea entis perfectioris in me esset, ex cujus comparatione defectus meos agnoscerem?“¹⁰⁸

Eine parallele Stelle läßt sich im *Discours de la méthode* und in den *Principia philosophiae* nicht ausfindig machen. Außerhalb dieser wichtigsten erstphilosophischen Schriften sind für die These von der Priorität der Erkenntnis

¹⁰⁷ W. Pannenberg, *Theologie und Philosophie*, 143-146, hier 144; vgl. ders., *Systematische Theologie*, I, vor allem 127-128, 379-383; ders., *Metaphysik und Gottesgedanke*, 22-24. Ph. Clayton, *Das Gottesproblem*, I, Gott und Unendlichkeit in der neuzeitlichen Philosophie, Paderborn/München/Wien/Zürich 1996, 43-101, hier programmatisch 45-48, ferner vor allem 57, 64, 69, 72-73, 75, 77, 100-101.

¹⁰⁸ *Meditationes*, AT VII, 45,23-46,4; vgl. IX, 36,13-24.

des Unendlichen noch zwei Texte bedeutsam. In einem Brief an Clerselier behauptet Descartes:

[2] „Or ie dis que la notion que i'ay de l'*infini* est en moy avant celle du *fini*, pource que, de cela seul que ie conçois l'*estre* ou *ce qui est*, sans penser s'il est fini ou infini, c'est l'*estre fini* que ie conçois; mais, afin que ie puisse concevoir un *estre fini*, il faut que ie retranche quelque chose de cette notion generale de l'*estre*, laquelle par consequent doit preceder.”¹⁰⁹

Im *Gespräch mit Burman* wird Descartes im Hinblick auf die zitierte Stelle der dritten Meditation („qua enim ratione intelligerem me dubitare ...”) die Frage vorgelegt, wie sich diese Aussage verhalte zum *Discours de la methode* (besonders VI, 33,25-29, auf Latein 559,15-17) wo Descartes sich unabhängig von der Beziehung auf das vollkommene Seiende erkenne, und Gott nicht früher als sich selbst erkenne. Die cartesische Antwort lautet:

[3] „Ibi in *Methodo* continetur epitome harum *Meditationum*, quae per eas exponi debet; ibi ergo cognovit suam imperfectionem per Dei perfectionem. Et quamvis hoc non fecerit explicite, fecit tamen implicite. Nam explicite possumus prius cognoscere nostram imperfectionem, quam Dei perfectionem, quia possumus prius ad nos attendere quam ad Deum, et prius concludere nostram finitatem, quam illius infinitatem; sed tamen implicite semper praecedere debet cognitio Dei et ejus perfectionum, quam nostri et nostrarum imperfectionum. Nam in re ipsa prior est Dei infinita perfectio, quam nostra imperfectio, quoniam nostra imperfectio est defectus et negatio perfectionis Dei; omnis autem defectus et negatio praesupponit eam rem a qua deficit, et quam negat.”¹¹⁰

Die Interpretation dieser Texte bringt mehrere Schwierigkeiten mit sich. (a) Ein erstes Problem ist, daß der Text [1] der Meditationen eine Priorität der *Erkenntnis* vom Unendlichen lehrt, während in den Meditationen, die gerade gemäß der Ordnung der Erkenntnis konstruiert sind, die eigene Existenz (*Meditatio* II) vor der Gottes (*Meditatio* III) erkannt wird.¹¹¹ Die Meditationen sind nach Descartes streng am *ordo rationum* (und auch an der *analysis*) orientiert. Der Ordnung zufolge werden die zuerst vorgebrachten Sachen ohne Hilfe der folgenden erkannt und wird alles Folgende allein durch das Vorhergehende bewiesen. Demgemäß zeigt die Analyse den Weg, auf dem die Einsichten entdeckt werden.¹¹² Nach dieser Ordnung wird Gott erst nach dem *cogito* erkannt.

Es ist jedoch möglich, den Text [1] der dritten Meditation zu interpretieren, ohne daß ein Widerspruch zur von Descartes behaupteten Ordnung (und Analyse) folgt. Eine solche Interpretation findet sich schon bei den frühen Cartesianern Johannes Clauberg und Christoph Wittich. Sie nimmt, gemäß der faktischen Ordnung der Meditationen, an, daß die Erkenntnis des Ich als einer *res cogitans* der Gotteserkenntnis vorangeht. Die Erkenntnis des Ich als *endliches* und im Vergleich zu Gott weniger vollkommenes folgt dagegen erst nach der Erkenntnis Gottes, wie dieser Text [1] der dritten Meditation behauptet.¹¹³ Diese Interpretation entspricht sowohl Descartes' Aussage, die Erkenntnis

¹⁰⁹ An Clerselier, [23. April 1649], AT V, 356,8-14.

¹¹⁰ *Gespräch mit Burman*, AT V, 153,22-33.

¹¹¹ Auf diese Schwierigkeit hat bereits Gerard de Vries hingewiesen in seiner *Dissertatio de infinito, sectio prior, quae est de conceptu infiniti*, in: ders., *Exercitationes*, 263-281, hier 276-277.

¹¹² *Secundae responsiones*, AT VII, 155,11-156,5 und 21-26. Vgl. jedoch die Einschränkung in den *Quartae responsiones*, AT VII, 249,1-6.

¹¹³ J. Clauberg, *Paraphrasis in Renati des Cartes Meditationes de prima philosophia* [1668], Med. III,

des Unendlichen sei 'gewissermaßen' früher (45,28: *quodammodo priorem*), als auch seiner Auslegung derselben im unmittelbaren Kontext, wonach die Erkenntnis der eigenen Unvollkommenheit die Erkenntnis eines vollkommeneren Seienden voraussetze (45,30-46,4).¹¹⁴ Auch Descartes' Aussage, daß die Erkenntnis des Endlichen die des Unendlichen voraussetzt, sollte dann nicht bestreiten, daß das Endliche sich, in anderer Hinsicht als der der Endlichkeit, sehr wohl früher als das Unendliche erkennen kann. Sie besagt dann nur, daß eine Erkenntnis des Unendlichen vorangeht, wenn das Endliche *als endliches* erkannt wird.¹¹⁵ Eine ähnliche beschränkte Priorität der Erkenntnis des Unendlichen, also nur im Vergleich zur Endlichkeit des Endlichen, kann durchaus gemeint sein, wenn Descartes im Brief an Hyperaspistes sagt, daß etwas, was ist (wodurch sich das Unendliche vom Endlichen unterscheidet) nicht aus dem, was nicht ist (die Einschränkung, wodurch sich das Endliche vom Unendlichen unterscheidet) erkannt werden kann, sondern daß umgekehrt aus der Erkenntnis des Dinges dessen Negation erkannt werden muß.¹¹⁶

Eine andere Möglichkeit zur Harmonisierung einer Priorität der Erkenntnis des *cogito* mit der des Unendlichen nennt das *Gespräch mit Burman* [3], dem zufolge die Erkenntnis der Vollkommenheit und Unendlichkeit Gottes nicht ausdrücklich (*explicite*) der Erkenntnis der eigenen Unvollkommenheit und Endlichkeit voranzugehen braucht. In der expliziten Erkenntnisordnung könne durchaus die Erkenntnis der eigenen Endlichkeit der der Unendlichkeit Gottes vorangehen, aber implizit gehe die Erkenntnis des Unendlichen voran. Zwar geht es im Text [3] nicht in erster Linie um die Erkenntnis des *cogito, sum*, sondern um die der eigenen Unvollkommenheit und Endlichkeit, aber von der Position des Textes her läßt sich eine Erkenntnisordnung, die die eigene Existenz vor der Gottes erkennt, legitimieren. Daraus, daß der Text [3] sich, wie bereits die *Meditationes*, in erster Linie auf die Begriffe der Unvollkommenheit und Vollkommenheit bezieht, darf vielleicht gefolgert werden, daß die Priorität der Erkenntnis Gottes oder des Unendlichen nicht als eine generelle Priorität der Gotteserkenntnis, sondern als eine Priorität im Hinblick auf die Selbsterkenntnis des Ich als eines unvollkommenen und endlichen gemeint ist. Diese Interpretation ließe Raum für die Interpretation Wittichs und Claubergs, daß das *cogito, sum* früher als Gott, und die Vollkommenheit Gottes früher als die Unvollkommenheit des Ich erkannt wird.

§ 161-164, in ders., *Opera omnia philosophica*, ed. J. Th. Schalbruch, I, Amsterdam 1691 (ND Hildesheim 1968), 403; ähnlich Claubergs 1655 erschienene *De cognitione Dei et nostri ... exercitationes centum*, 9.10, *Opera*, II, 611-612; Chr. Wittich, *Annotationes ad Renati Des-Cartes Meditationes*, ed. S. van Til, Dordrecht 1688, 77.

¹¹⁴ Vgl. M. Gueroult, *Descartes*, I, 226: „L'idée de parfait, en tant que principe de l'évaluation de la quantité de perfection, se substitue comme point d'appui au *Cogito*“.

¹¹⁵ So läßt sich auch die cartesische These verstehen, das Unendliche werde nicht durch eine Negation des Endlichen gedacht, sondern umgekehrt das Endliche durch eine Negation oder Einschränkung des Unendlichen; an N.N., [August 1641], AT III, 426,27-427,20; *Quintae responsiones*, AT VII, 365,6-8; vgl. auch *Primae responsiones*, AT VII, 113,9-17.

¹¹⁶ An Hyperaspistes, [August 1641], AT V, 427,3-8: „... id, quo infinitum differt a finito, est reale ac positivum; contra autem limitatio, qua finitum differt ab infinito, est non ens, sive negatio entis; non autem potest id quod non est, nos adducere in cognitionem eius quod est; sed contra ex rei cognitione percipi debet eius negatio“. Vgl. *Quintae responsiones*, VII, 365,6-8: „Nec verum est intelligi infinitum per finis sive limitationis negationem, cum e contra omnis limitatio negationem infiniti contineat“.

Im Brief an Clerselier [2] hat Descartes, anders als in den *Meditationes* und als im *Gespräch mit Burman*, für die Priorität der Erkenntnis des Unendlichen vor der des Endlichen, die Begründung gegeben, daß er, das Sein erwägend, ohne daran zu denken, ob es endlich oder unendlich sei, das unendliche Seiende denke. Damit er aber ein endliches Seiendes denken könne, müsse von diesem allgemeinen Begriff des Seins etwas abgetan werden. Daraus folge dessen Priorität.¹¹⁷ Die Schwierigkeit liegt darin, daß an dieser Stelle die Priorität der Erkenntnis des Unendlichen im Zusammenhang einer Betrachtung des Seins behauptet wird. Es wird also eine *generelle* Priorität der Erkenntnis des Unendlichen gelehrt, wobei nur die Erfassung des Seins als vorgängig vorausgesetzt wird. Das stimmt nicht mit den *Meditationes* überein. Denn diese richten sich nicht auf das Sein oder auf das, was ist (V, 356,9-11), sondern stellen eine—der Erkenntnisordnung gemäß entfaltete—Erste Philosophie dar, die an die Stelle der Seinsmetaphysik tritt. Zudem wird in dieser Aussage des Briefes das *cogito* nicht berücksichtigt, das in den *Meditationes* gleichsam den transzendentalen Horizont dessen bildet, was in der Ersten Philosophie mit Gewißheit erkannt werden kann. Der Brief behauptet also zwar die Priorität der Erkenntnis des unendlichen Seins, aber nicht im erstphilosophischen Sinn, der für die *Meditationes* kennzeichnend ist.

(b) Auffallend ist, daß Descartes nicht in allen seinen erstphilosophischen Hauptschriften die These von der Priorität der Erkenntnis des Unendlichen vorgebracht hat. Diese These findet sich weder im *Discours*, noch in der geometrischen Fassung der *Meditationes* (*Secundae responsiones*, VII, 160-170), noch im ersten Teil der *Principia philosophiae*. Wie läßt sich diese textuelle Tatsache erklären? Offenbar braucht Descartes die These von der Priorität der Erkenntnis des Unendlichen nicht für seine Entfaltung der Gottesbeweise.

In der dritten Meditation will Descartes sichern, daß die Idee einer unendlichen Substanz im endlichen Ich aus einer selbst unendlichen Substanz hervorgegangen sein muß (VII, 45,19-22). Daher muß Descartes widersprechen, daß die Idee des Unendlichen durch Negation des vorhandenen Endlichen zustande kommt (45,23-26), also nur abgeleiteten Charakter hat. Dazu stellt Descartes in diesem Kontext der dritten Meditation die These von der Priorität der Erkenntnis des Unendlichen auf (45,26-46,4). Dafür gibt es teilweise Parallelen in anderen cartesischen Texten, die bestreiten, daß das Unendliche durch Negation des Endlichen erkannt wird, aber nicht in allen Stellen, die eine positive Erkenntnis der Unendlichkeit Gottes lehren.¹¹⁸ Daß die Gottesidee durch eine unendliche Substanz verursacht sein muß, hat Descartes in anderen Schriften über einen anderen Weg zu begründen gesucht, der als solcher offen läßt, ob das Unendliche als erstes oder nicht als erstes erkannt wird. Das geschieht, wenn er argumentiert, daß die Ursache der Idee eines Dinges wenigstens soviel Vollkommenheit besitzen muß wie diese Idee selbst. So oder so lehrt Descartes eine direkte Erkenntnis des unendlichen Gottes, die nicht, wie noch Suárez gelehrt hat, über die Erkenntnis materieller Dinge zustande kommt.

¹¹⁷ An Clerselier, [23. April 1649], AT V, 356,8-14.

¹¹⁸ Als Parallelen lassen sich am meisten AT III, 426,27-427,20 und VII, 365,6-8 betrachten; vgl. ferner VII, 113,9-17; VIII-1, 15,17-25; V, 274,7-13.

Bereits in den *Meditationes* selbst wird nicht völlig konsequent die Priorität der Erkenntnis des Unendlichen gelehrt. Die *Priorität* der Erkenntnis des unendlich Vollkommenen vor der des endlich Unvollkommenen (AT VII, 45,23-46,4) wird schon in der dritten Meditation selber zu einer *Gleichzeitigkeit* der Erkenntnis (durch ein und dasselbe Vermögen; *per eandem facultatem*) meiner selbst und Gottes umformuliert (VII, 51,18-52,2). Ferner suggeriert ein Text der vierten Meditation vielmehr die Priorität der Erkenntnis der eigenen Unvollkommenheit vor der Gottes: wenn ich darauf achte (*Cumque attendo*), daß ich zweifle oder ein unvollkommenes und abhängiges Ding sei, dann finde sich die klare und deutliche Idee eines unabhängigen und (in Vollkommenheit) vollendeten Seienden, also Gottes, bei mir ein (*mihi occurrit*). Dieser Text (VII, 53,9-12) entspricht eher dem faktischen Argumentationsgang der Meditationen. Aus einer anderen Stelle, in der fünften Meditation, erhellt, daß Gott in Wirklichkeit gerade nicht als erstes erkannt wird: das Ich würde nichts eher und leichter als Gott erkennen, wenn nicht (was offenbar nach Descartes doch die aktuelle Situation des Menschen ist) das Denken mit Vorurteilen überladen wäre und die Bilder sinnlicher Dinge das Denken in jeder Hinsicht einnehmen (VII, 69,4-9).¹¹⁹ Es wundert daher nicht, daß eine von Descartes in seinen erstphilosophischen Hauptschriften, abgesehen von der Stelle der dritten Meditation, nicht mehr wiederholte These, auch bei seinen niederländischen Schülern allem Anschein nach kaum eine Rolle spielt.

(c) Eine dritte Schwierigkeit ist die inhaltliche Begründung für die These von der Priorität der Erkenntnis des Unendlichen. Sowohl in der dritten Meditation als auch im *Gespräch mit Burman* wird die Priorität in der Erkenntnis durch einen Verweis auf die Wirklichkeit begründet. In der dritten Meditation [1] heißt es, daß in einer unendlichen Substanz mehr Realität (*plus realitatis*) als in einer endlichen gedacht werde und daß daher (*proinde*) die Erkenntnis des Unendlichen gewissermaßen früher sei als die des Endlichen. Im *Gespräch mit Burman* [3] wird als Grund der früheren Erkenntnis Gottes und seiner unendlichen Vollkommenheit genannt, daß in Wirklichkeit (*in re ipsa*) die unendliche Vollkommenheit Gottes früher als unsere Unvollkommenheit ist, weil unsere Unvollkommenheit die Negation der göttlichen Vollkommenheit sei: eine Negation setze das negierte Ding voraus. Diese Argumentationen der Texte [1] und [3] sind jedoch als nicht beweiskräftig zu betrachten. Aus der größeren Realität Gottes im Vergleich zum Ich folgt—auch von cartesischen Prämissen her—ebensowenig wie aus der wirklichen Priorität des Schöpfers vor dem Geschöpf, daß Gott auch im Prozeß des Erkennens als Erster *erkannt* wird. Die Auffassung, daß die Ordnung des Erkennens der Ordnung der Wirklichkeit folgt, hat Descartes nicht bewiesen. Er behauptet von den *Meditationes* vielmehr, er sei dort nicht der Ordnung des Stoffes, sondern der Ordnung der Gründe gefolgt.¹²⁰

Die Texte [1] und [3] stimmen in der These überein, daß die Unvollkommenheit nur erkennbar ist, wenn eine Erkenntnis der Vollkommenheit vorausgesetzt wird. Nach der dritten Meditation [1] ist nämlich die eigene Unvollkommenheit erst durch einen

¹¹⁹ In seinem Kommentar zu dieser Stelle schreibt der Cartesianer Chr. Wittich diese leichtere Erkenntnis Gottes dem ersten Menschen vor dem Sündenfall zu; *Annotationes ad Renati Des-Cartes Meditationes*, ed. S. van Til, Dordrecht 1688, 125. Vgl. M. Gueroult, *Descartes*, I, 232-234, 336-337.

¹²⁰ An Mersenne, [24. Dezember 1640?], AT III, 266,16-267,1.

Vergleich mit der Idee eines vollkommeneren Seienden erkennbar. Schon Descartes selbst hat in der dritten Meditation von der Erkenntnis meiner selbst und Gottes (VII, 51,18-52,2) im Sinne einer Gleichzeitigkeit geredet. In diese Richtung geht auch sein Kritiker Gerard de Vries, dem zufolge eine *Priorität* der Erkenntnis des Unendlichen und Vollkommenen vor der des Endlichen und Unvollkommenen unbeweisbar ist. In seinen Augen ist richtig, daß ich mich selbst nicht komparativ als 'kleiner' erkennen kann, wenn nicht der Begriff des 'Größeren' mitgedacht wird (denn 'kleiner' und 'größer' sind als relative Begriffe gleichzeitig), aber daraus folge nur, daß immer, wenn wir das Endliche komparativ als kleiner als das Unendliche denken, der Begriff des Unendlichen in diesem Akt des Verstands involviert ist. Hieraus folge jedoch nicht, daß der Begriff des Unendlichen *früher* ist. Umgekehrt lasse sich auch nicht argumentieren, der Begriff des *Endlichen* sei deshalb früher als der des Unendlichen, weil ich niemals wissen könne, daß das Unendliche größer sei als das Endliche, wenn nicht zuvor die Idee eines endlichen Wesens in mir sei, im Vergleich wozu ich die Vorzüglichkeit des Unendlichen einsehe. Wenn also das Unendliche und das Endliche relativ betrachtet werden, d.h. als größer und kleiner, sind sie nach de Vries *gleichzeitig*.¹²¹ In der Tat ist de Vries zuzustimmen, daß für eine Erkenntnis des Endlichen als Endlichen im Vergleich zum Unendlichen schon eine *Gleichzeitigkeit* der Begriffe des Endlichen und Unendlichen reicht. Eine grundsätzliche *Priorität* der Erkenntnis des Unendlichen läßt sich über diesen Weg nicht beweisen.¹²²

¹²¹ G. de Vries, *Dissertatio de infinito*, 275-276 (ad AT VII, 45,30-46,4): „Quamvis itaque verum sit, me non posse concipere in me ipso comparative minus, quin connotetur conceptus majoris (minus enim et majus, tanquam relata sunt simul, ut natura, ita quoque cognitione), nihil tamen hinc conficitur aliud, quam, quoties finitum cogitare incipimus comparative, tanquam minus Infinito, conceptum Infiniti in hoc mentis actu involvi. At non inde sequitur, hunc ideo esse illo priorem: non magis, quam si inferrem ego, conceptum finiti priorem esse notioni Infiniti, quia nunquam concipere possum Infinitum tanquam finito majus, quin in me existat idea entis finiti, ex cujus comparatione excessum Infiniti supra finitum intelligam. Itaque relative ad invicem si spectentur Finitum et Infinitum, quatenus alterum altero majus est et minus, intelliguntur, uti dixi, simul; ut ne quidem comparativo hoc sensu ex vero dicatur, *priorem quodammodo esse perceptionem infiniti quam finiti*. Quod autem ad conceptum Infiniti absolutum, cum conceptu finiti in nobis esse posteriorem; commate proxime praecedente, jam docuimus” (de Vries verweist im letzten Satz auf seine Auffassung, daß der menschliche Verstand mit Endlichem proportioniert ist [270, 274], weshalb er folgerichtig bestreitet, daß der Mensch vom Unendlichen einen positiven Begriff haben kann [270]).

¹²² Vgl. J.L. Mackie, *The Miracle of Theism. Arguments For and Against the Existence of God*, Oxford 1982, 38. Von der positiven Erkenntnis meiner eigenen Unvollkommenheit her könne ich einen negativen Begriff etwa einer vollkommenen Erkenntnis bilden, so daß Descartes' Behauptung von der Priorität der Erkenntnis des Unendlichen „simply wrong” sei.

6. Ertrag

Die Erste Philosophie Descartes' ist keine Metaphysik des Seienden als Seienden, sondern eine Philosophie, die auf die ersten Dinge, die ordnungsgemäß erkannt werden, gerichtet ist. In dieser Ordnung wird mit Anspruch auf Gewißheit zuerst die eigene Existenz, sodann die Existenz Gottes und schließlich die der materiellen Dinge erkannt.

Voran geht bei Descartes ein metaphysischer Zweifel, der das Bezweifelte für falsch hält und somit auf erstphilosophischer Ebene zeitweilig mit aller Theologie aufräumt. Indem Bezweifeltes auch in der Heiligen Schrift gelehrt oder vorausgesetzt wird, trifft der Zweifel auch die Bibel und die Theologie. Dadurch bekommt in der cartesianischen Theologie die Forderung einer nicht-autoritären, rationalen Begründung des Schriftglaubens und des Gottesglaubens eine bisher in der reformatorischen, wie in der katholischen scholastischen Theologie ungekannte Dringlichkeit. Auch für das Verhältnis zwischen Theologie und Erster Philosophie ist dieser Zweifel wirkungsvoll: die Theologie kann nur wieder zu Worte kommen, wenn die Erste Philosophie ihr ein Fundament gesichert hat. Erst wenn der Zweifel überwunden und die Existenz und das Nichtbetrügenwollen Gottes dargetan worden ist, ist die Grundlage auch für die übernatürliche Theologie wieder gesichert. Der philosophische Zweifel an aller Theologie impliziert in dieser Weise den Primat der sie fundierenden Ersten Philosophie.

Im Zusammenhang mit dem Zweifel ist Descartes ein zeitweiliger Atheismus vorgeworfen worden. Diese Kritik ist berechtigt, weil der auch auf Gott bezogene Zweifel das Bezweifelte für falsch hält. Gisbert Voetius hat Descartes in erster Linie eine indirekte Form des Atheismus vorgeworfen, indem dieser eine generelle Traditionskritik mit schwachen eigenen Gottesbeweisen verbinde. Eine dritte Form des Atheismusvorwurfs hat sich auf das cartesische Weltbild gerichtet, in der für ein Mitwirken Gottes mit den Geschöpfen kein Raum ist.

Nach dem Zweifel wird Descartes zufolge als erstes mit Gewißheit die eigene Existenz erkannt. Als *primo cognitum* gilt hier weder das, was adäquates Objekt des menschlichen Verstandes ist (denn dazu rechnet Descartes, nicht in dieser Begrifflichkeit, wohl aber faktisch, auch den unendlichen Gott), noch das, was im faktischen Vollzug des Erkennens primär erkannt wird, denn Descartes setzt bei seinen Lesern vor allem sinnlich vermittelte Erkenntnis voraus. Vielmehr geht es um das, was die erste Philosophie als erstes mit *Gewißheit* erkennt. Die eigene Existenz kann aber nur dann Ersterkanntes sein, wenn der vorangehende Zweifel nicht das Widerspruchsprinzip in Frage gestellt hat, was Descartes offensichtlich doch getan hat. Zudem läßt sich behaupten, daß die Gewißheit der eigenen Existenz von einer radikalen Skepsis zu einer scheinbaren Gewißheit relativiert werden kann.

Der Gottesbeweis ist nunmehr auf der ausschließlichen Grundlage des eigenen Selbstbewußtseins zu führen, unter Absehen von der ungewiß erachteten Außenwelt. Die These von der Erkennbarkeit Gottes nur aus den Wirkungen (allen voran den materiellen Dingen) wird aufgegeben. Der Status des Gottesgedankens vor und nach der Erkenntnis der eigenen Existenz ist unterschieden: aus der *Verworrenheit* einer

Meinung ist die *Klarheit und Deutlichkeit* einer *Idee* geworden. Diese Veränderung ist von Descartes nicht, wie seinem Anspruch auf Berücksichtigung der Argumentationsordnung entspräche, argumentativ vorbereitet.

In der dritten Meditation, in einem Brief an Clerselier und im *Gespräch mit Burman* lehrt Descartes eine Priorität der Erkenntnis des Unendlichen. Die Kohärenz der *Meditationes* erfordert eine Interpretation, die die Priorität der Erkenntnis der eigenen Existenz nicht widerspricht. Es liegt nahe, die Priorität der Erkenntnis des Unendlichen als eine Priorität im Hinblick auf die Erkenntnis der eigenen Unvollkommenheit (Wittich, Clauberg) oder als eine *implizite* Priorität (*Gespräch mit Burman*) oder als beide zugleich aufzufassen. Es liegt nicht nahe, von dieser Aussage aus die Priorität des *cogito* zu relativieren, denn diese These wird in den erstphilosophischen Hauptschriften nicht wiederholt. Ihre Funktion im unmittelbaren Kontext der dritten Meditation kann auch durch die These wahrgenommen werden, daß die Ursache keine geringere Vollkommenheit als die Ursache haben kann. Schwierig an der These von der Priorität der Erkenntnis des Unendlichen sind erstens ihre Voraussetzung, daß die Ordnung der Erkenntnis der Ordnung der Dinge folgt, und zweitens die Plausibilität der alternativen These, daß für eine Erkenntnis des Unendlichen im Unterschied zum Endlichen, die Gleichzeitigkeit der Begriffe der Unendlichkeit und Endlichkeit reicht. Die These von der Priorität der Erkenntnis des Unendlichen bestätigt allerdings, daß Descartes der Meinung war, daß der unendliche Gott direkt, und nicht nur durch die Wirkungen (in erster Linie die materiellen Dinge) vermittelt, erkannt wird.

KAPITEL VII

DIE ERKENNBARKEIT GOTTES

1. Einleitung

Charakteristisch für die erstphilosophische Theologie Descartes' ist, daß sie von einer Erkenntnis Gottes im denkenden Subjekt ausgeht, um von dieser her die Existenz Gottes zu beweisen. In der Argumentationsordnung macht Descartes bereits Aussagen über den Modus der philosophischen Gotteserkenntnis, ehe die Existenz Gottes bewiesen ist. Descartes hat gemeint, daß die Frage *quid sit Deus* der anderen, *an sit Deus* vorangehe.¹ Dabei nimmt die Erste Philosophie an, daß das denkende Ich von Gott eine Idee hat. Dieser Begriff 'Idee' ist in der vorcartesischen Tradition vor allem auf die Erkenntnisse im Verstand Gottes angewendet worden, so daß sich fragt, warum Descartes ihn auf menschliche Erkenntnisse bezogen hat (§ 2). Die Eigenschaften, die Descartes der menschlichen Gottesidee zugeschrieben hat, sowie die Art und Weise, in der er die Beziehung zwischen der menschlichen Gottesidee und Gott selbst betrachtet hat, haben unmittelbar Konsequenzen für die Auffassung von der Erkennbarkeit und Unbegreifbarkeit Gottes (§ 3). Der philosophischen Gottesidee hat Descartes dabei auffallenderweise Eigenschaften zugeschrieben, die in der Tradition vor ihm mit der Lehre von der Gottesschau der Seligen in Verbindung gebracht worden sind (§ 4).

2. Die göttlichen Ideen und die cartesische *idea Dei*

Nach der Erkenntnis der eigenen Existenz erscheint der Gottesgedanke, im *Discours de la méthode* genauso wie in den *Meditationes*, als eine 'Idee' Gottes.² In seiner Antwort an Hobbes erklärt Descartes, er benutze den Begriff 'Idee' deshalb, weil er schon bei den Philosophen gängig war, um die Formen der Erkenntnisse des göttlichen Verstandes (*formas perceptionum mentis divinae*) zu bezeichnen. Einen geeigneteren Begriff habe er nicht.³

Merkwürdig ist, daß Descartes die Verbindung des Begriffs 'Idee' mit dem göttlichen Erkennen nicht als ein Argument gegen, sondern gerade für seine Anwendung in der Auslegung des menschlichen Erkennens betrachtet. Er meint

¹ An Mersenne, [31. Dezember 1640], AT III, 272,25-273,3; *Primae responsiones*, VII, 107,23-108,1; 116,1-3. Vgl. W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, I, 381, sowie zur traditionellen Folgeordnung: Thomas von Aquin, *S. Theol.* I, q. 2, art. 2 ad 2; ferner J. Revius, *De cognitione Dei, secunda*, thesis 3.

² *Discours de la méthode*, AT VI, 34,13, 21-24; 36,22-23; 37,13. Der früheste Beleg in Descartes' Korrespondenz für eine 'Idee Gottes' datiert wahrscheinlich ebenfalls aus 1637; an N.N., [März 1637], AT I, 353,23-25: „... l'idée de laquelle [sc. de la nature intellectuelle en general], estant considerée sans limitation, est celle qui nous represente Dieu ...”.

³ *Responsiones tertiae*, AT VII, 181,5-12.

offenbar, daß Eigenschaften, die den göttlichen Ideen zugeschrieben werden mit denen des menschlichen Denkens übereinstimmen.⁴ Um welche Elemente der ihm bekannten scholastischen Lehre von den Ideen Gottes ist es Descartes gegangen?

Eine Antwort auf diese Fragen kann nun nicht dadurch erzielt werden, daß die cartesischen Lehren von den göttlichen und den menschlichen Ideen miteinander verglichen werden. Denn eine cartesische Lehre von den göttlichen Ideen gibt es nicht. Nicht nur hat Descartes eine solche Lehre nicht positiv entfaltet, sondern er hat auch ausdrücklich abgelehnt, daß in Gott unabhängig von einem Willensentschluß Ideen des Wahren und Guten vorhanden seien.⁵ Damit lehnt Descartes die scholastische Lehre von den göttlichen Ideen generell ab, denn für die Ideen der Scholastik ist kennzeichnend, daß sie als vom Willen Gottes unabhängig betrachtet werden.⁶

Für die Antwort der Frage, welche Übereinstimmungen zwischen den Ideen, die die Tradition Gott zugeschrieben hat, und denen, die Descartes dem Menschen zugeschrieben hat, sind wir also auf scholastische Ausführungen über die göttlichen Ideen angewiesen. Dabei wird aus Descartes' Antwort an Hobbes *erstens* deutlich, daß die traditionelle Lehre von den göttlichen Ideen ihm einen Inhalt bot, der durch einen anderen Begriff nicht recht abgedeckt wurde.⁷ Wenn er den Begriff 'Idee' wählt statt des gängigen Begriffes *conceptus*, geht das auf eine bewußte Entscheidung zurück. Daher bildet die suaresische Unterscheidung zwischen *conceptus objectivus* und *conceptus formalis* auch nicht als solche schon den unmittelbaren Hintergrund der cartesischen Unterscheidung in der Idee zwischen dem Akt des Denkens und der Repräsentation des Objektes. Die Frage ist dann vielmehr, ob diese Unterscheidung bereits in der scholastischen Theorie nicht nur der Begriffe (*conceptus*), sondern auch der *Ideen* angewendet worden ist.⁸ Das ist in der Tat bei Suárez der Fall, wie sich unten herausstellen wird.

Die *Tertiae responsiones* zeigen *zweitens*, daß Descartes' Verweis auf die göttlichen Ideen in erster Linie die—wie er sie nennt—'Ideen im eigentlichen Sinne' betrifft.

⁴ Vgl. N. Jolley, *The Light of the Soul. Theories of Ideas in Leibniz, Malebranche, and Descartes*, Oxford 1990, 12-13, 24-31; in etwas anderem Sinn redet J.-F. Courtine von „... la transposition décisive opérée par Descartes, sans jamais le dire, entre noétique humaine et entendement divin“; 'La doctrine cartésienne de l'idée et ses sources scolastiques', in: O. Depré/D. Lories (Hg.), *Lire Descartes aujourd'hui*, 1-20, hier 14; vgl. W. Halbfass 'Idee III' in *HWPh* IV (1976), 103; „... Strukturen, die im scholastischen Denken dem Geist Gottes und der darin gründenden Möglichkeit der Welt zugewiesen werden, werden für die Auslegung des menschlichen Bewußtseins übernommen“; J.-R. Armogathe, 'Sémantèse d'idée/idea chez Descartes', in: M. Fattori/M.L. Bianchi (Hg.), *Idea. VI Colloquio Internazionale*, Rom 1990, 187-205, hier 197.

⁵ *Sextae responsiones*, AT VII, 431,27-432,9. Vgl. W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, II, Göttingen 1991, 41. Manche Forscher heben die cartesische Betonung der Einheit und Nicht-Unterschiedenheit (*ne quidem ratione*) des göttlichen Verstandes und Willens hervor (z.B. H. Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, 4. Aufl. Paris 1987, 233-241). Wenn Descartes in der Tat an dieser Auffassung festgehalten hat, liegt darin ein Grund, weshalb er keine Ideen eines in Gott vom Willen unterschiedenen Verstandes akzeptieren konnte. Wenn er diese Behauptung nicht durchgehalten hat, konnte er auf jeden Fall dem Willen *vorgeordnete* Ideen des göttlichen Verstandes nicht akzeptieren.

⁶ Vgl. etwa zu Duns Scotus: E. Gilson, *Jean Duns Scot*, 285.

⁷ AT VII, 181,13-14: „... nullum aptius [nomen] habebam“.

⁸ So im Hinblick auf die von Descartes der Idee zugeschriebenen 'objektiven Realität' auch J.-F. Courtine, 'La doctrine cartésienne de l'idée', 13-14. Vgl. N.J. Wells, 'Descartes' *Idea* and Its Sources', *American Catholic Philosophical Quarterly* 67 (1993) 513-535.

Denn sowohl Hobbes (VII, 179,12-15) als auch Descartes (181,6) verweist auf den Ort in den Meditationen, an dem die Ideen im eigentlichen Sinn als 'gleichwie Bilder der Dinge' (*tanquam rerum imagines*) bestimmt werden (37,3-6). Zu diesen wird dort auch die menschliche Idee Gottes gerechnet. Auch für ein richtiges Verständnis dieser 'Idee Gottes' im Menschen ist also auf scholastische Auffassungen von den göttlichen Ideen zurückzugehen.

Die Begriffsbestimmungen sind in der vorcartesianischen Tradition allerdings nicht einstimmig gewesen, wie bereits ein kurzer Durchgang zeigt. (1) Augustinus betrachtet die göttlichen Ideen als „gewisse erste Formen oder Gedanken der Dinge, feststehend und unveränderlich, selbst nicht geformt, daher ewig und immerdar sich gleichbleibend, Formen und Gedanken, welche im göttlichen Geist ihren Sitz haben. Während sie selber weder entstehen noch vergehen, wird nach ihnen alles, was entsteht und vergeht, geformt“.⁹ (2) Thomas von Aquin beschreibt die Idee als *forma quam aliquid imitatur ex intentione agentis qui praedeterminat sibi finem* oder als Form, nach deren Gleichnis etwas gemacht wird.¹⁰ (3) In anderer Weise bestimmt Duns Scotus die Ideen als die von Gott 'erkannten Objekte': *quidditates habentes esse cognitum in intellectu divino*.¹¹ (4) Auch Ockham hält, trotz aller Kritik an Scotus, die Idee für ein erkanntes Objekt, das nur *obiective* im göttlichen Verstand sei, und definiert die Idee als *aliquid cognitum a principio effectivo intellectuali ad quod ipsum activum aspiciens potest aliquid in esse reali producere*.¹² Dabei wird die Idee nicht mit der göttlichen Wesenheit, sondern mit dem Geschöpf selbst identifiziert, das mithin nach Ockham auch Urbild von sich selbst (*exemplar sui ipsius*) sein kann. (5) Suárez erwähnt die von u.a. Duns Scotus, Ockham, Biel und Durandus vertretene Interpretation der göttlichen Ideen als Objekte (*conceptus obiectivus*) der Erkenntnis. Er selbst bevorzugt im Anschluß an die *Summa Halensis*, Bonaventura und andere die Auffassung, daß eine Idee ein Erkenntnisakt (*conceptus formalis*) ist. Er umschreibt die Idee als *forma concepta et extrinseca effectui, ad cuius imitationem fit effectus ex propria intentione agentis* oder, anders gesagt, als *formalis conceptus, quem artifex format de re quam facere instituit*.¹³

⁹ Augustinus, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, q. 46, *Corpus Christianorum* 44A, Turnhout 1975, 71,26-30; Übersetzung v. M. Grabmann, 'Des heiligen Augustinus Quaestio de Ideis (De diversis quaestionibus LXXXII qu. 46) in ihrer inhaltlichen Bedeutung und mittelalterlichen Weiterwirkung', in: ders., *Mittelalterliches Geistesleben*, II, München 1936, ND Hildesheim 1984, 25-34, hier 26.

¹⁰ *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 3, art. 1, in *Opera omnia*, XXII, Rom 1970, 100,220-223. *Summa theologiae* I, q. 15, art. 1.

¹¹ Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 35, q. un., n. 41; Ed. Vat. VI, Rom 1963, 262,8-9; vgl. n. 40, Ed. Vat. VI, 261,9-10: „... videtur quod 'lapis intellectus' possit dici idea...“; n. 41, VI, 262,8-9: „... dicunt [ideas] quidditates habentes esse cognitum in intellectu divino“; n. 42, VI, 263,2: „... ipsum obiectum cognitum est idea ...“; n. 43, VI, 263,7-8: „... creatura 'ut intellecta ab ipso' est idea ...“; n. 44, VI, 263,16: „... si ideae ponantur esse quidditates ut cognitae ...“; d. 36, q. un., n. 31, Ed. Vat. VI, 283,7-9: „... cum concessum sit in praecedente quaestione Deum producere res in esse intelligibili 'secundum quod res cognita dicitur esse idea' ...“. Vgl. E. Gilson, *Jean Duns Scot*, 279-280, 279-306; L. Honnfelder, *Scientia transcendens*, 22-45.

¹² Ockham, *Scriptum in librum primum sententiarum. Ordinatio*, d. 35, q. 5; distinctiones XIX-XLVIII, ed. G.I. Etzkorn/F.E. Kelley, St. Bonaventure 1979, 486,2-4, ähnlich 490,5-7: „... [idea est] aliquid cognitum ad quod aspiciens aspicit cognoscens in producendo, ut secundum ipsum aliquid simile illi vel ipsummet producat in esse reali“. Vgl. A. de Muralt, 'La métaphysique occamiennne de l'idée', in: ders., *L'enjeu de la philosophie médiévale. Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes*, Leiden 1991, 168-255, hier 201.

¹³ Suárez, *DM* 25.1.3 bzw. 9; XXV, 900a bzw. 902a. Vgl. zur mittelalterlichen Begriffsgeschichte vor Descartes: *HWP* IV, 65-101.

Wenigstens drei Aspekte verschiedener scholastischer Theorien über die göttlichen Ideen hat Descartes in seine Theorie von den menschlichen Ideen übernommen. Es sind die Unabhängigkeit der Ideen von materiellen Dingen, das Ähnlichkeitsverhältnis zwischen der Idee und dem Objekt, die Anerkennung eines eigenen objektiven Seins (bei Descartes meistens: objektive Realität) in der Idee (samt einer Ursache des objektiven Seins), das von der Idee als Denkakts unterschieden wird.

(1) Gottes Erkennen ist von nichts außer Ihm, auch nicht von materiellen Dingen, abhängig. Diese Unabhängigkeit von stofflichen Dingen eignet den Ideen wenigstens als Ideen *Gottes*. Diese Unabhängigkeit von stofflichen Dingen braucht Descartes schon deshalb für die menschliche Erkenntnis, weil diese aufgrund des methodischen Zweifels die Existenz der Außenwelt nicht voraussetzen darf, und weil er im übrigen das Denken von den Sinnen abzulenken bestrebt ist. Die für das göttliche Erkennen kennzeichnende Unabhängigkeit von jedem Materiellen und Sinnlichen übernimmt er für die menschlichen Ideen.¹⁴ In dieser Hinsicht bietet der Begriff der 'Idee' Descartes mehr als der Begriff *conceptus*, denn im Unterschied zur göttlichen Idee kann ein *conceptus* durchaus durch Abstraktion, also in Abhängigkeit von materiellen Dingen, entstanden sein. Die cartesische Rede von einer menschlichen 'Idee Gottes' bringt mithin, anders als der scholastische '*conceptus Dei*',¹⁵ zum Ausdruck, daß die Gotteserkenntnis des denkenden Ich nicht durch sinnliche Erkenntnis vermittelt worden ist. Er lehnt die beispielsweise von Suárez geteilte Auffassung ab, daß Gott vom irdischen Menschen nur aus den (stofflichen) Wirkungen erkannt wird.

(2) In den meisten scholastischen Umschreibungen des Begriffs 'Idee' steht die Beziehung zur Schöpfung oder zum Schaffen eines Künstlers im Vordergrund. Diese Beziehung fällt bei Descartes hinweg. Jedenfalls gilt von den Beispielen, die er von durch Ideen im eigentlichen Sinn erkannten Gegenständen gibt, also von einem Menschen, einer Chimäre, dem Himmel, einem Engel und Gott (VII, 37,5-6), daß sie nicht von dem erkennenden Ich erst noch herzustellen sind. Das wäre vor allem im Hinblick auf die Idee Gottes ein unzulässiger Gedanke.¹⁶ Obwohl nicht ausgeschlossen ist, daß es auch 'Bilder von Dingen' gibt, die Urbilder eines Kunstwerkes sind,¹⁷ ist das

¹⁴ Vgl. E. Gilson, *Descartes, Discours de la méthode*, 319: „... Dieu ... possède une connaissance *représentative*, quoique dépourvu de tout élément sensible, et par conséquent *purement intelligible*. C'est précisément ce qui convenait à Descartes dans ce terme [sc. *idée*]...". R. Ariew und M. Grene halten die Zugehörigkeit der 'Ideen' zum reinen Denken für den 'epistemologischen' Grund für Descartes' Übernahme des Begriffs. Der von ihnen darüber hinaus angegebene 'metaphysische' Grund, nämlich die Befreiung von „the whole cumbersome machinery of form/matter ontology“ leuchtet weniger ein. Denn diese 'Befreiung' mag mit dem Konzept der 'Ideen' vereinbar sein, aber sie folgt nicht aus ihm und ist daher für die traditionsgeschichtlichen 'Vorgänger' Descartes' auch nicht kennzeichnend; 'Ideas, in and before Descartes', *Journal of the History of Ideas* 56 (1995) 87-106, hier 106.

¹⁵ Von einem *conceptus Dei* reden Duns Scotus (u.a. *Ordinatio*, I, d. 3, pars 1, q. 1-2, n. 15, vgl. 25; Ed. Vat. III, 7,6-7, vgl. 16,3-17,1), Ockham (u.a. *Ordinatio* I, d. 35, q. 5, ed. Etzkorn/Kelley, IV, 494,6-7) und Suárez (u.a. *Disputationes metaphysicae* 30.10.8, XXVI, 139a, vgl. 30.13, XXVI, 162b-165b; *De divina substantia* 1.2.1, I, 5b).

¹⁶ Doch hat der Cartesianer Adriaan Heereboord verständlicherweise die Kritik des Revius auf sich gezogen, weil er an der scholastischen Bestimmung der Idee als eines Urbildes im Verstand des Künstlers festhielt, und zugleich mit Descartes eine Idee Gottes im Menschen lehrte. J. Revius, *Abstersio macularum*, 14; vgl. ders. *Statera philosophiae cartesianae*, 259.

¹⁷ Vgl. *Responsiones secundae*, AT VII, 134,29-30: ... artificium objectivum quod est in idea machinae alicujus valde ingeniose excogitatae ...

Urbildsein bei Descartes nicht mehr für die Ideen als solche kennzeichnend. Vielmehr hat Descartes die Ordnung umgekehrt und die Idee als Abbild (*imago*) verstanden, wobei er ihre Ursache als Urbild (*archetypus* oder *exemplar*) bezeichnen kann.¹⁸ Damit bleibt aber das Verhältnis zwischen Idee und Objekt, auch wenn die Idee nunmehr als Abbild und nicht als Urbild bestimmt ist, weiterhin—wie in der scholastischen Lehre von den göttlichen Ideen—¹⁹ein Ähnlichkeitsverhältnis. Wenigstens gilt das für die Ideen ‘im eigentlichen Sinn’, die „gleichwie Bilder der Dinge (*tanquam rerum imagines*)” (VII, 37,3-4; vgl. 68,12) sind und zu denen auch die Idee Gottes gehört.²⁰ Überdies ist schon in der Scholastik, von Suárez, die Idee als eine *imago* ausgelegt worden. Dabei wird man vielleicht davon ausgehen müssen, daß *imago* als ‘Bild’ sowohl ‘Abbild’ als auch ‘Urbild’ bedeuten konnte.²¹

Nun kann die Frage gestellt werden, ob Descartes in der Tat in seiner Auffassung von der Idee den scholastischen Gedanken einer Ähnlichkeitsbeziehung übernommen hat. Ein Motiv für diese Frage kann sein, daß Descartes meistens von ‘Bildern’ im Sinne von Phantasiebildern oder Bildern von materiellen Gegenständen redet und daß er es strikt und oftmals ablehnt, Ideen (ausschließlich) in diesem Sinn aufzufassen (u.a. AT VII, 139,7-11). Mit dieser Frage könnte eine Interpretation verbunden werden, wonach der Text der dritten Meditation (VII, 37,3-4), in der eine Gruppe der Ideen als „gleichwie Bilder der Dinge” angedeutet werden, noch nicht Descartes’ eigene Meinung, sondern nur Referat einer damals geläufigen Ansicht ist. Läßt sich dann nicht weiter so argumentieren, daß Descartes im folgenden Abschnitt (VII, 38,11-40,4) zunächst von der Idee als Gleichnis ausgeht und danach, wenn ihm das einen Mißerfolg

¹⁸ *Meditationes*, III, AT VII, 42,6-11 (*archetypus*); *Principia philosophiae* I, § 18; AT VIII-1, 12,1-5 (*archetypus*); *Responsiones tertiae*, VII, 188,6-7 (*exemplar*). Es ist also unnötig, diese Stellen mit R. Ariew und M. Grene—die nur die erstgenannte erwähnen—für ‘very puzzling’ und eine scheinbare Anpassung ans Publikum zu halten; ‘Ideas’, 104 und ebd. Anm. 56. Auch nach A. Heereboord ist die Idee Gottes ein *typus* von Gott als dem *antitypus*; *Pneumatica*, II, 1, in: ders., *Meletemata*, 959b-960a; J. Clauberg zufolge verhält sich die *res concepta* zum *conceptum* (für ihn Äquivalent der *idea*): „... eo modo ... quo archetypum ad ectypum, apographum ad autographum, versio ad originale, vicarium ad principale refertur”; *Exercitationes* 6.10; *Opera*, II, 606.

¹⁹ Vgl. Thomas, *De veritate*, q. 3, art. 3, 108,147-8: „idea est rei ratio vel similitudo”.

²⁰ Die Interpretation der Ideen als Bilder der Dinge ist in der Descartes-Literatur umstritten. Vgl. D. Perler, ‘Spiegeln Ideen die Natur? Zum Begriff der Repräsentation bei Descartes’, *Studia Leibnitiana* 26 (1994) 187-209; M.J. Costa, ‘What Cartesian Ideas are Not’, *Journal of the History of Philosophy* 21 (1983) 537-549: Unter ‘Idee’ verstehe Descartes keine unmaterielle Bilder (*images*); wenn er über *images* rede, meine er materielle Bilder, also ‘brain states’ (549); wenn er von unmateriellen Ideen rede, meine er Modifikationen des Geistes, also ‘mental events’ (549): „... immaterial images is one thing that Cartesian ideas are not” (549). Nach R.A. Watson hat Descartes aber, entgegen seinen eigenen Beteuerungen des Gegenteiles, faktisch mentale Bilder und Begriffe miteinander verschmolzen. Descartes habe die Art und Weise, in der die Idee das Objekt repräsentiert, faktisch als Ähnlichkeit ausgelegt; *Representational Ideas. From Plato to Patricia Churchland*, Dordrecht/Boston/London 1995, 19-48.

²¹ Z.B. Suárez, *DM* 25.2.15, XXV, 915b: „Quod si respectu rei exemplatae exemplar vocatur forma ... est ... quia illud in se aliquo modo continet per modum imaginis, seu in esse repraesentativo; omnes autem imagines solent formae appellari ...”; *De divina substantia*, 3.5.2; I, 211: „Rursus per ideam omnes intelligunt formam, quae repraesentet aliquo modo et fit per modum imaginis ...”; 3.5.18; I, 214: „Exemplar vero, seu idea significatur per modum actualis conceptus adaequati rei cognitae, et per modum imaginis repraesentantis unamquamque rem, sicut est ...”. Vgl. noch J. Maccovius, *Metaphysica*, Leiden 1658, 104, der, ein scholastisches Argument referierend, schreibt: „In Deo sunt imagines omnium rerum, quia sunt ideae ...”.

eingebraucht hat, durch den neuen Gedanken an die objektive Realität der Idee aus dieser Sackgasse geführt worden ist (ab VII, 40,5)?

Dem ist sehr unwahrscheinlich. Zunächst ist festzustellen, daß Descartes sich die Interpretation der Idee als eines Bildes selbst angeeignet hat. Im Hinblick auf den zentralen Text der dritten Meditation (VII, 37,3-4) wird der Zweifel daran durch Descartes' Antwort an Hobbes weggenommen. Hobbes hatte in seinem fünften Einwand den Text (37,3-6) der dritten Meditation ausgeschrieben (VII, 179,12-15). In seiner Reaktion zeigt Descartes, daß diese Stelle seine eigene Auffassung von der Idee wiedergibt: er selbst (*ego*) habe überall und vor allem an eben dieser Stelle (*ubique, ac praecipue hoc ipso in loco*) die Idee für alles aufgefaßt, was unmittelbar durch den Verstand erkannt werde (181,5-10). Descartes nimmt hier also keine Distanz zur Umschreibung der dritten Meditation (37,3-6) als ob diese nur eine geläufige Schulmeinung wäre. Auch an späteren Stellen seiner erstphilosophischen Hauptschriften hat Descartes die Idee als eine *imago* betrachtet. In derselben dritten Meditation betrachtet Descartes die Ideen in ihm als „gleichsam bestimmte Bilder (*veluti quasdam imagines*)“ (42,12-13). In der fünften Meditation hält er die Idee Gottes für eine *imago verae et immutabilis naturae* (68,10-12), was zugleich zeigt, daß es bei ihm nicht nur von *materiellen* Dingen 'Bilder' gibt. Auch im ersten Teil der *Principia philosophiae* wird die Idee noch als Bild (VIII-1, 11,18-19, 12,2) aufgefaßt.

Wenn Descartes nach der dritten Meditation immer noch die Idee als ein Bild auffassen kann, wird unwahrscheinlich, daß er diese Interpretation zunächst nur als eine Schulmeinung referiert, die ihm nicht das erwünschte Ergebnis liefert. Im betreffenden Abschnitt der dritten Meditation (VII, 38,11-40,4) stellt Descartes sich die Frage, welcher Grund ihn dazu bewegt, anzunehmen, daß die Ideen der vermeintlich außer ihm vorhandenen Dinge auch diesen Dingen ähnlich (*similes*) sind (38,11-14). Dafür zieht er folgende Gründe in Betracht: Er komme zur genannten Annahme, weil er so „durch die Natur gelehrt“ sei (38,14-15 und 23-39,5), weil die Ideen nicht von seinem Willen abhängen (38,15-20 und 39,6-14), sondern weil die Dinge selbst ihre Gleichnisse ins Ich hineinschicken (38,20-22 und 39,15-29). Im Hinblick auf das letzte Argument behauptet Descartes, daß daraus, daß die Dinge selbst Ideen ins Ich hineinschicken, nicht folgt, daß diese auch diesen Dingen ähnlich (*similes*) sein müssen. Insofern in diesem Abschnitt (38,11-39,29) die Bildhaftigkeit der Ideen selber thematisiert wird, geschieht das durch die These, daß die Annahme, wonach die Ideen von den Dingen außer dem Ich hervorgegangen seien, nicht impliziere, daß die Ideen den Dingen auch ähnlich sein müssen (39,15-29). Der Ähnlichkeitsbezug selber steht dabei nicht zur Debatte, aber er wird nach Descartes über diesen Weg nicht gesichert. Darum sucht er einen anderen Weg, der die Ähnlichkeitsbeziehung zwischen den Ideen und den Dingen nicht negiert, sondern diese vielmehr zu sichern versucht. Daher kann er zusammenfassend feststellen, daß er noch nicht aufgrund eines sicheren Urteils angenommen habe, daß die vom Ich unterschiedenen Dinge *existieren*, deren Ideen oder Bilder (*ideas sive imagines*) er in sich habe (39,30-40,1).

Dementsprechend ist bei Descartes kein Gegensatz zwischen der Idee als Bild einerseits und der objektiven Realität der Idee andererseits anzunehmen. Im Gegenteil suggeriert Descartes, daß die objektive Realität der Idee sich auf die Idee als Bild (im Unterschied zur Idee als Form des Denkens) bezieht. Er schreibt nämlich in der dritten Meditation, ein Fehlurteil könne er nicht über die Ideen als Formen des Denkens geben, wohl aber, insofern er urteile, daß die Ideen bestimmten Dingen außer ihm „ähnlich oder gleichförmig (*similes ... sive*

conformes)" (37,22-28) seien (nämlich, wenn diese in Wirklichkeit so nicht sind). Descartes unterscheidet in den Ideen zwischen Denkformen und Gleichnissen der Dinge. Diese Unterscheidung fällt inhaltlich weitgehend mit der späteren Unterscheidung zwischen Ideen als Denkformen und als repräsentierenden Ideen mit unterschiedlichen objektiven Realitäten (40,7-12) zusammen. Denn in beiden Fällen werden die Ideen als Denkformen von den Ideen in ihrer repräsentierenden Funktion unterschieden. Die objektive Realität der repräsentierenden Idee ist, so gesehen, auf die Idee als Bild bezogen. Das erklärt, wie im ersten Teil der *Principia philosophiae* von einem dort zur Sprache gebrachten Objekt gesagt werden kann, es sei in der Idee „objektiv ... oder gleichwie in einem Bild" (§ 17; VIII-1, 11,17-22) enthalten.

Wenn Descartes am Ähnlichkeitsbezug zwischen der Idee und ihrem Objekt durchweg festhält, bedeutet dies, daß es ihm zufolge auch Bilder oder Gleichnisse von geistigen Gegenständen geben kann. Meistens spricht er aber von Bildern im Sinne von Sinnbildern. Für die Ideen lehnt er diese Bedeutung, wenigstens als ausschließliche Bedeutung, oft ab. Vielleicht ist dieser sinnliche Aspekt des 'Bildes' auch der Grund gewesen, warum Descartes, wenn er die Idee als 'Bild' auffaßt, mehrfach die Qualifizierung 'gleichwie' zufügt. Dennoch kennt er das Bild auch im Hinblick auf immaterielle Gegenstände. Oben ist bereits der Text zitiert worden, in dem Descartes die menschliche Gottesidee eine *imago* nennt (VII, 68,12). Ein anderes Beispiel für ein Bild im immateriellen Sinn ist der vernünftige Mensch mit seiner Gottesidee (also der von seinem Körper abstrahierte Mensch), der bei Descartes als Bild des immateriellen Gottes gilt. Ferner ist der Begriff *imago* zur Zeit Descartes' keineswegs ausschließlich mit sinnlichen Bildern und Produkten der Phantasie assoziiert worden. In der christlichen Trinitätslehre wird vom Sohn Gottes gesagt, daß er das Bild (*imago*) des Vaters ist (vgl. Kol 1,15; Hebr 1,3). Auch im Sinne eines immateriellen Erkenntnisbildes oder einer Erkenntnis des Verstandes ist der Begriff *imago* in scholastischer Erkenntnistheorie, etwa bei Suárez, gut belegt.²² Descartes hat sich einfach diesem Sprachgebrauch anschließen können. Dabei hat er wohl die zwei Aspekte aufgenommen, die nach Suárez für eine *imago* kennzeichnend sind: das Gleichnis (*similitudo*) und das Hervorgebrachtwerden (*processio*).²³ Letzterer Aspekt kommt bei Descartes in der Suche nach der Ursache der (objektiven Realität der) Ideen zum Ausdruck.

(3) Auch die von Descartes den Ideen zugeschriebene objektive Realität im Verstand hat ein Vorbild in scholastischen Theorien von den *göttlichen* Ideen. Das gilt nicht für Thomas von Aquin und die anderen, die die Ideen und ihr *esse* streng mit der göttlichen Wesenheit identifiziert haben und diesen daher ausschließlich ein *reales* Sein, nämlich das der Wesenheit Gottes selbst, zugeschrieben haben. Offensichtlich hat bei Heinrich von Gent die Tendenz angefangen, den Ideen eine eigene Objektivität im göttlichen

²² Suárez, *De Trinitate* 9.8.4; I, 744b: „Posterior similitudo attribui potest Verbo mentis nostrae, quod etiam solet imago objecti appellari, cum quo tamen revera non habet formalem convenientiam in specifica forma, tamen quia repraesentat illud, dicitur imago illius, et idem potest considerari suo modo in phantasia, et visu, atque etiam in specie intelligibili, vel sensibili". Vgl. ferner *De Trinitate* 9.8.9; I, 745b. Wells, 'Descartes' *Idea*', vor allem 522, 525, 528-530.

²³ Suárez, *De Trinitate*, 9.8.3; I, 744a: „requiritur ad imaginem, quod ab aliquo procedat similis illi". Vgl. 9.9.5; I, 747a: „... imago involvit duas relationes, similis et procedentis in tali similitudinis, et ex utraque simul conficit unam denominationem ...". Vgl. C. Normore, 'Meaning and Objective Being: Descartes and His Sources', in: A.O. Rorty (Hg.), *Essays on Descartes' Meditations*, Berkeley/Los Angeles/London 1986, 223-241, hier 235-236.

Verstand zuzuschreiben.²⁴ Dabei wird also die strenge Identifizierung der Ideen mit der göttlichen Wesenheit etwas gelockert. Ockham hat eine Identifikation der Wesenheit Gottes mit den göttlichen Ideen ausdrücklich abgelehnt, letztere stattdessen mit den Geschöpfen selbst identifiziert und ihnen nur ein objektives Sein im göttlichen Verstand zuerkannt.²⁵ Duns Scotus machte zwischen den Ideen, aufgefaßt als *res cognitae*, und der göttlichen Wesenheit einen rationellen Unterschied.²⁶ Er stellt diesen so vor, daß Gott in einem ersten Moment seine eigene Wesenheit im absoluten Sinn erkennt und danach im zweiten Moment das Ding, etwa einen Stein, im *esse intelligibile* produziert.²⁷ Diese Betrachtungsweise hat Descartes wenigstens zwei Anknüpfungspunkte für seine Lehre von den Ideen bieten können. Mit Descartes' Lehre von der objektiven Realität der Ideen korrespondiert *erstens* die These, daß die erkannten Dinge oder Ideen ein eigenes intelligibles Sein haben (Duns Scotus), nur objektiv im göttlichen Verstand sind (Ockham), und von der göttlichen Wesenheit rational (Duns Scotus) oder real (Ockham) unterschieden sind. Dieses Sein im göttlichen Verstand nennt Duns Scotus im Unterschied zum realen Sein ein 'vermindertes' Sein (*esse diminutum* oder *esse secundum quid*).²⁸ Nach Descartes ist *zweitens* die objektive Realität der Ideen durch eine Ursache zu erklären. Auch dafür finden sich bei Duns Scotus Anknüpfungspunkte. Denn dieser hat gelehrt, daß die Dinge von Gott im intelligiblen Sein *produziert* werden²⁹ und zudem einen Vergleich gemacht zwischen der Abhängigkeit des *esse cognitum* von Gott und der Abhängigkeit einer Wirkung von einer Ursache.³⁰

²⁴ Vgl. L.M. de Rijk, 'Quaestio de Ideis. Some Notes on an Important Chapter of Platonism', in: J. Mansfeld/L.M. de Rijk (Hg.), *Kephalaion. Studies in Greek Philosophy and Its Continuation Offered to Professor C.J. de Vogel*, Assen 1975, 204-213, hier 208-209; ders., 'Un tournant important dans l'usage du mot *idea* chez Henri de Gand', in: Fattori/Bianchi (Hg.), *Idea*, 90-98, hier 94-96.

²⁵ Ockham, *Ordinatio* I, d. 35, q. 5; IV, 479-507, vgl. über das ausschließlich objektive Sein der Ideen in Gott besonders 488,3-7, 493,5-7, 497,15-17, 503,9-12. Vgl. zu Ockhams Lehre über Sein und Funktion der göttlichen Ideen: K. Bannach, *Die Lehre von der doppelten Macht Gottes bei Wilhelm von Ockham. Problemgeschichtliche Voraussetzungen und Bedeutung*, Wiesbaden 1975, 225-248. Bannach zufolge betrachtet Ockham die Ideen als „Modelle all dessen, was Gott hervorbringt“, wobei das Modell „von gleicher Individualität und inhaltlicher Bestimmtheit ist wie das jeweils Geschaffene selbst“ (230).

²⁶ Gilson, *Jean Duns Scot*, 283-284.

²⁷ *Ordinatio* I, d. 35, q. un., n. 32; Ed. Vat. VI, 258, wo insgesamt vier Momente unterschieden werden. Nach Gilson ist der zweite Moment entscheidend; *Jean Duns Scot*, 289.

²⁸ 'Esse secundum quid' bedeutet nach Gilson, daß die Idee kein eigenes Sein besitzt, außer dem von ihrer Ursache, dem göttlichen Erkennen, abhängigen Sein; *Jean Duns Scot*, 292-293.

²⁹ Vgl. über das 'Produzieren' u.a.: *Ordinatio* I, d. 35, q. un., Ed. Vat. VI, 258,5-6, und an vielen anderen Orten. Vgl. C. Normore, 'Meaning and Objective Being', in: Rorty (Hg.), *Essays*, 232-233: „Scotus' doctrine requires that intentional objects, objects with *esse cognitum* or *esse diminutum*, be caused“ (233). E. Gilson, *Jean Duns Scot*, 284-285, der in Anm. 2 mit Recht behauptet, daß, wie sich das *esse intelligibile* zwischen dem existierenden Sein und dem bloßen Sein situiert, so auch die Scotische These von der 'Produktion' der Ideen im intelligiblen Sein zwischen der im Mittelalter verurteilten Lehre von der Schöpfung der Ideen einerseits und der absoluten Identifikation der Ideen mit der göttlichen Wesenheit steht.

³⁰ *Ordinatio* I, d. 35, q. un., n. 47; Ed. Vat. VI, 264,20-265,10.

Suárez hat sich von Duns Scotus und Ockham abgegrenzt, indem er die Idee als einen formalen Begriff betrachtet hat.³¹ Er behandelt ausführlich die Frage, wie die Ideen im Intellekt sind: formal oder objektiv.³² Das heißt: Ist eine Idee ein formaler Begriff (d.h. der Akt selbst, durch welchen der Intellekt etwas erkennt) oder ein objektiver Begriff (d.h. das Ding, oder den Begriff, das oder der eigentlich und unmittelbar durch den formalen Begriff erkannt oder repräsentiert wird).³³ Suárez bestimmt die Idee als formalen Begriff, der unmittelbar mit dem Objekt verbunden ist.³⁴ Diese Entscheidung für die Ideen als formale Begriffe nimmt die thomanische Auffassung wieder auf. Sie begegnet möglicherweise auch bei Descartes, wenn dieser die Idee eine 'Form' im Verstand nennt. Descartes kann dabei mit *forma*, wie Suárez mit dem 'formalen Begriff', die Idee als intellektuellen Akt meinen.³⁵ Es liegt auf der Hand, daß Descartes mit der Idee als 'Modus des Denkens' in der dritten Meditation dasselbe meint wie mit der Idee als „Form des Denkens“ in den *Secundae responsiones*.

Suárez hat jedoch—entgegen dem ersten Anschein—die Idee doch zugleich auch noch gewissermaßen als objektiven Begriff betrachtet.³⁶ Denn er hebt hervor, daß die Idee in Gott *nicht nur* ein objektiver Begriff ist,³⁷ und räumt bereits durch diese Redeweise ein, daß sie in zweiter Instanz *auch* objektiver Begriff sein kann. Wichtiger aber ist, daß er nach der Auslegung der Idee als eines formalen Begriffs³⁸ die These aufstellt, daß zum Sein des *exemplar* nicht gehört, „daß es als ein bestimmtes Objekt gekannt ist, daß es aber, um verursachen zu können, in einer gewissen Weise erkannt

³¹ Dieser Bestimmung folgen in der reformierten Theologie u.a. G. Voetius, 'De scientia Dei' (respondens: E. Pottey), in: ders., *Disp. theol. sel.*, I, 261; J.H. Alsted, *Theologia naturalis*, o.O. 1615, 145. Dagegen hat schon Paul Voet die suaresische Bestimmung kritisiert und die Idee als objektiven Begriff definiert (*Theologia naturalis reformata*, Utrecht 1656, 311-314); letzteres hat auch der voetianische Theologe M. Leydekker getan (*Fax veritatis*, 90).

³² DM 25.1.5-43; XXV, 900b-910b.

³³ DM 2.1.1, XXV, 64b über den formalen Begriff („actus ipse ... quo intellectus rem aliquam seu communem rationem concipit“), bzw. 65a über den objektiven Begriff („... res illa, vel ratio, quae proprie et immediate per conceptum formalem cognoscitur seu repraesentatur“).

³⁴ DM 25.1.37; XXV, 909b: „... suppono conceptum formalem immediate terminari ad rem ipsam quam repraesentat, ipsumque non aliter repraesentare quam referendo intellectui objectum ipsum, ut intellectualem formam constituentem in actu ultimo ipsum intellectum; et eundem conceptum formalem dici verbum mentis, quatenus est internus terminus intellectualis actionis seu conceptionis ejus; exemplar vero dici, quando est de re artificiosa seu operabili“.

³⁵ AT VII, 160,14-16; 188,15-18; 232,12. Vgl. E. Gilson, *Descartes, Discours de la méthode*, 319. Interessant ist auch die Behauptung von Suárez, daß die Idee deshalb 'Form' genannt wird, weil sie in der Weise einer *imago* oder im repräsentierenden Sein ('in esse repraesentativo') die *res exemplata* enthält (DM 25.2.15; XXV, 915b). Nach A. Kenny ist aber wahrscheinlich keine scholastische Theorie im Spiel, und scheint Descartes mit dem Begriff 'Form' nur die Immaterialität der Idee zum Ausdruck bringen zu wollen (vgl. VII, 232,12); 'Descartes on Ideas', in: W. Doney (Hg.), *Descartes. A Collection of Critical Essays*, Notre Dame/London 1968, 227-249, hier 238.

³⁶ Darauf wird in der neueren Forschung offenbar nicht eingegangen. N.J. Wells betont nur, daß die göttlichen Ideen mit dem formalen Begriff identifiziert werden; 'Descartes' *Idea*', 519. In diesem Sinn wird die suaresische Position auch von J.-L. Marion (*Théologie blanche*, 46-47 Anm. 6) und A. de Murali ('*Métaphysique occamienne de l'idée*', 203-204 Anm. 186) zusammengefaßt.

³⁷ Vgl. DM 25.1.5, XXV, 900b; 25.1.10, XXV, 902b; 25.1.27, XXV, 907a; 25.2.7, XXV 912b; *De divina substantia* 3.5.6, 211a-b. Unabhängig davon ist Suárez der Meinung, daß ein objektiver Begriff einen formalen voraussetzt. Vgl. *De divina substantia*, 1.12.1; I, 36a: „... conceptus objectivus, licet ita denominetur a conceptu formali, qui est in mente, tamen in re ipsa debet correspondere conceptui mentis, ut notavit ... Thomas in 1 dist. 2, quaest. 1, art. 2“.

³⁸ DM 25.1.10-30; XXV, 902b-908a.

werden muß".³⁹ In der Entfaltung letzterer These gelangt er, wie Jacobus Revius zu Recht festgestellt hat, zu einer Betrachtung der Ideen als Objekte.⁴⁰ Insofern Suárez betont, daß das 'Erkanntsein' als Objekt nicht zum Wesen des *exemplar* gehört, lehnt er die Bestimmung der Idee als eines objektiven Begriffes ab.⁴¹ Aber er lehnt es nicht absolut ab, daß die Idee selber 'erkannt' (und insofern selber Objekt der Erkenntnis) wird. Er unterscheidet die 'gebildete' (*formata*) Idee, durch die das Ding selbst direkt erkannt wird, von der—gleichsam reflexiv—erkannten (*cognita*) Idee, oder, anders gesagt, die 'Idee' von der 'Erkenntnis der Idee'. Die 'Idee' besteht was ihr 'Sein' betrifft im formalen Begriff, den Gott direkt vom herzustellenden Ding besitzt. Die 'Erkenntnis der Idee' ist gleichsam eine vollkommene Zuwendung zu und Verbindung mit dem Künstler selbst, damit dieser die Idee imitierend die Wirkung hervorbringt.⁴²

Descartes' Idee im eigentlichen Sinn (VII, 37,4) hat mit den göttlichen Ideen zwar nicht die für diese kennzeichnende Beziehung zu den *res faciendae* gemeinsam. Doch gebraucht er drei mit scholastischen Lehren von den göttlichen Ideen verbundene Thesen: die von Materiellem völlig unabhängige Erkenntnisweise, die Beziehung des Gleichnisses (*imago, similitudo*) zwischen Idee und Erkanntem, und das der Idee im göttlichen Verstand zugeschriebene objektive oder intelligible Sein, das von der Idee als vernünftigen Akt (bei Suárez: formalen Begriff) zu unterscheiden ist.

3. Die *idea Dei* und der gesteigerte Anspruch natürlicher Gotteserkenntnis

Die cartesische *idea Dei* hat schon im 17. Jahrhundert Bedenken hervorgerufen. Diese bezogen sich vor allem auf die Frage, ob das cartesische Konzept einer Gotteserkenntnis durch eine Idee dem unendlichen Unterschied zwischen Gott und Menschen noch gerecht zu werden vermag.⁴³ Die Kritik richtete sich auf die menschliche Idee Gottes als ein 'Bild' (*imago*),⁴⁴ auf die ihr zuerkannte Klarheit und Deutlichkeit,⁴⁵ auf

³⁹ DM 25.1.31; XXV, 908a.

⁴⁰ DM 25.1.31-39; XXV, 908a-910a; J. Revius, *Suarez repurgatus*, 473-476, 479-480.

⁴¹ DM 25.1.31-33; XXV, 908a-b.

⁴² DM 25.1.34; XXV, 908b-909a; vgl. DM 25.1.41; XXV, 910b: „... sufficienter posset explicari ratio exemplaris, dicendo, esse illud quo artifex sibi repraesentat rem quam effecturus est, ut illud imitetur, seu potius ut illius repraesentationem expleat“.

⁴³ Vgl. u.a. M. Schoock, *Admiranda methodus*, III, 2 und III, 3, in: Th. Verbeek, *Querelle*, 271-272, 275; J. Revius, *Analectorum theologicorum disputatio XXII de cognitione Dei tertia* (respondens: A. Danburgh), Leiden 1647, *passim* (vgl. Th. Verbeek, 'The First Objections', in: R. Ariew/M. Grene (Hg.), *Descartes and His Contemporaries*, 21-33, hier 31-32); ders., *Consideratio*, 86-120; G. Voetius, 'Disputatio theologica de modis cognoscendi Deum' [1665], pars 5-6 (Respondentes: A. Laeckervelt, J. Clapmuts], in: ders., *Sel. disp.*, V, 484-525; R. Vogelsang, *Diatrise de Idea Dei, secundum Cartesium, contra ... Johannem de Bruyn*, in: ders., *Specimen conflictus inter Reinerum Vogelsangium ... et ... Johannem de Bruyn*, Utrecht 1669, 60-113 (das *Specimen* ist bei Vogelsangs Schrift *Contra libellum cui titulus „Philosophia S. Scripturae Interpres: Exercitatio Paradoxa“ indignatio justa* (Utrecht 1669) gebunden); P. van Mastricht, *Gangraena*, 199-217; M. Leydekker, *De verborgentheid des geloofs*, Rotterdam 1700, 49-52.

⁴⁴ P. van Mastricht, *Gangraena*, 204, 216; J. du Bois, *Schadelickheyt van de cartesiaensche filosofie*, Utrecht 1656, 42; Voetius, 'Modi', 499-500; L. Ryssenius, *Waerheyt*, 65.

⁴⁵ Vgl. J. Revius, *Consideratio*, 108-113; J. du Bois, *Schadelickheyt*, 42; Liberius Modestinus Philosophus [= A. Essenius], *Specimen philosophiae cartesianae*, 8-9; Voetius, 'Modi', 499-500; M. Leydekker, *Fax veritatis*, 105, vgl. 123-124.

die Positivität der Erkenntnis des Unendlichen,⁴⁶ und auf die der Idee Gottes zugeschriebene objektive Realität.⁴⁷

Hat Descartes einer Auffassung der Idee Gottes als eines 'Bildes' nicht dadurch ausdrücklich widersprochen, daß er mehrfach betont, daß Gott *inimaginabilis* ist?⁴⁸ Dem ist nur in einer bestimmten Hinsicht so. Denn in diesen Texten geht es nur darum, daß Gott nicht abbildbar ist durch ein sinnliches Bild. Damit sagt Descartes noch nicht, daß es von Gott kein unstoffliches Bild geben kann. Bemerkenswert ist, daß er die menschliche Idee Gottes in der fünften Meditation—sogar ohne die qualifizierende Vokabel 'gleichwie'—ein „Bild einer wahren und unveränderlichen Natur“ (VII, 68,12) nennt, und daß er noch in den *Principia philosophiae* eben im Kontext einer Erörterung über die Idee Gottes an der Bestimmung der Ideen als *imagines* festhält.⁴⁹ In der französischen Übersetzung der *Meditationes* wird an einigen Stellen die Bestimmung der Ideen als 'Bilder' sogar zugefügt.⁵⁰ Diese Übersetzung hat als Argument zwar weniger Gewicht, weil Descartes den Text nicht selber übersetzt hat und dieser daher nicht nur strikt cartesische Thesen zu enthalten braucht. Doch ist sie auch nicht ohne Bedeutung, denn Descartes hat die Übersetzung immerhin um 1645 selber durchgesehen. Mit der Bestimmung der Idee Gottes als Bild Gottes widerspricht Descartes der üblichen scholastischen Meinung, wonach die Erkenntnis Gottes, auf jeden Fall die natürliche, nicht durch ein Erkenntnisbild Gottes oder ein Gleichnis Gottes zustande kommen kann. Suárez hat behauptet, daß es von Gott keine formale *imago et similitudo* geben könne, weil das formale Univozität voraussetzen würde.⁵¹ Diese suaresische Aussage ist dann von Gegnern Descartes' wiederholt worden.⁵² Daraus ergibt sich die Frage, ob Descartes' Kritiker ihm zu Recht vorgeworfen haben, daß seine *idea Dei* eine univoke oder formale Übereinstimmung zwischen der menschlichen Idee Gottes und Gott selbst annimmt.

3.1 Nicht-Univozität, Unbegreiflichkeit Gottes und Schöpfung ewiger Wahrheiten

Mehrere cartesische Überlegungen könnten nahelegen, daß Descartes jede univoke Übereinstimmung zwischen der Idee Gottes und Gott selbst bestreitet. (1) Erstens hat er ausdrücklich behauptet, daß keine Wesenheit Gott und den Geschöpfen univok

⁴⁶ Vgl. u.a. J. du Bois, *Schadelickheyt*, 42 mit Verweis auf ders., *Naecktheydt*, 17; L. Ryssenius, *Waerheyt*, 66-67 (reagierend auf H. Groenewegens „stellend begrip van dat oneindige“, *Oefeningen over den Heidebergischen Catechismus*, Leiden 1688, 628); G. de Vries, 'Dissertatio de infiniti', in: ders., *Exercitationes*, 270-274; M. Leydekker, *Fax veritatis*, 103, 106; vgl. van Mastricht, *Theoretico-practica theologia*, 76-79.

⁴⁷ Vgl. M. Leydekker, *Verborgentheid*, 50.

⁴⁸ AT IV, 607,14: „... il n'y a rien en Dieu qui soit imaginable ...“; V, 270,9-10: „... neque enim [Deus] est imaginabilis, sed intelligibilis duntaxat ...“; 272,10: „Neque enim Deus est imaginabilis ...“; VII, 385,18-19: „... rem non imaginabilem ...“.

⁴⁹ AT VIII-1, 12,1-5; vgl. 11,18-19.

⁵⁰ Vgl. J.-R. Armogathe, 'Sémantèse d'*idée/idea* chez Descartes', 201. An der Stelle AT VII, 40,10 wird zugefügt „les considérant comme des images“ (AT IX, 31,38-39; nicht von Armogathe erwähnt); bei AT VII, 44,4 wird zugefügt „étant comme des images“ (AT IX, 34,41); in AT VII, 42,12-13, wo im lateinischen Text schon 'imagines' steht, läßt die französische Übersetzung explizierend vorangehen: „comme des tableaux ou ...“ (IX, 33,25-26).

⁵¹ DM 30.11.31, XXVI, 151a (vgl. oben, Kapitel V, § 4.1).

⁵² R. Vogelsang, *Diatribē*, 87. P. van Mastricht, *Gangraena*, 204.

zukommt.⁵³ Daß Descartes in einem Brief an Clerselier im Gegenteil einen dem Unendlichen und Endlichen gemeinsamen Seinsbegriff angenommen hat—womit sich traditionell Univozität verbindet—, ist hier weniger bedeutsam als die Tatsache, daß die betreffenden Texte gegen Univozität doch eine formale Übereinstimmung zwischen der Idee Gottes und Gott selbst nicht ausschließen.⁵⁴

(a) So wird in einem ersten Text aus den *Secundae responsiones*, aufgrund der absoluten Einheit Gottes zwar geleugnet, daß die einzelnen erkannten Eigenschaften Gott und den Menschen im gleichen Sinn zukommen. Aber zugleich wird behauptet, daß beispielsweise die Idee des göttlichen Intellektes nicht von der unseres Intellektes verschieden sei, außer so, wie die Idee einer unendlichen Zahl von der etwa der Vierzahl verschieden ist. Das gelte generell für alle göttlichen Attribute, von denen wir 'Spuren' besitzen (VII, 137,8-14). Damit behauptet Descartes bei qualitativer Übereinstimmung (*non differre*, 137,10-11) einen Unterschied zwischen solchen göttlichen und menschlichen Eigenschaften, den er im Hinblick auf den göttlichen Intellekt mit dem Unterschied zwischen der Idee einer Vierzahl und der einer unendlichen Zahl vergleicht, und der daher wohl als ein 'quantitativer' aufzufassen ist, denn Descartes rechnet solche Eigenschaften auf diese Art und Weise trotz ihrer Unterschiede derselben Kategorie der Zahl zu.⁵⁵ Wichtiger noch ist, daß Descartes gleich nach der Ablehnung der Univozität ausspricht, daß wir bestimmte Ideen von endlosen oder unendlichen Dingen haben, die Gott im formalen Sinn zukommen, wie beispielsweise die Idee einer endlosen oder unendlichen Erkenntnis und Macht (137,22-28). Nun nimmt die formale Prädikation an, daß das Prädikat dem Objekt in demselben Sinn (sozusagen ontologisch) zukommt, wie es von uns (sozusagen epistemologisch) ausgesagt wird. Denn nach Descartes sind die Eigenschaften *formal* in den Objekten der Ideen, „wenn sie in ihnen selbst so beschaffen sind, wie wir sie erfassen (*quando talia sunt in ipsis qualia illa percipimus*)“.⁵⁶ In den *Secundae responsiones* wird Univozität also verbal bestritten, zugleich aber gelehrt, daß Gott bestimmte Prädikate im formalen Sinn zukommen. Damit wird eine univoke Übereinstimmung zwischen den Eigenschaften Gottes, so wie wir sie denken und so, wie sie in Gott sind, angenommen. Inhaltlich betrifft diese Übereinstimmung Eigenschaften, die als menschliche Eigenschaften bekannt sind (Erkenntnis, Macht), die Descartes als unendliche Eigenschaften von Gott aussagt. Wenn diese Texte so zu interpretieren sind, daß die Unendlichkeit dabei

⁵³ Es handelt sich um folgende Texte: *Secundae responsiones*, AT VII, 137,15-22: „... in Deo intelligimus absolutam immensitatem, simplicitatem, unitatem omnia alia attributa complectentem, quae nullum plane exemplum habet, sed est, ut ante dixi, *tanquam nota artificis operi suo impressa* [= VII, 51,16-17], ratione cujus agnoscimus nihil eorum quae particulatim, ut in nobis ea percipimus, ita etiam in Deo propter defectum intellectus nostri consideramus, univoce illi et nobis convenire ...“; *Sextae responsiones*, VII, 433,5-6: „Neque hic refert quod essentiae rerum dicantur esse indivisibiles: nam primo, nulla essentia potest univoce Deo et creaturae convenire ...“; *Principia philosophiae* I, § 51; VIII-1, 24,26-30: „Atque ideo nomen substantiae non convenit Deo et illis [den anderen Substanzen] *univoce*, ut dici solet in Scholis, hoc est, nulla ejus nominis significatio potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis sit communis“; an More, 15. April 1649, AT V, 347,15-22: „Et quamvis existimem nullum agendi modum Deo et creaturis univoce convenire, fateor tamen, me nullam in mente mea ideam reperire, quae repraesentet modum quo Deus vel Angelus materiam potest movere, diversam ab ea quae mihi exhibet modum, quo ego per meam cogitationem corpus meum movere me posse mihi conscius sum“.

Vgl. über diese Texte J.-L. Marion, *Théologie blanche*, 71-75.

⁵⁴ An Clerselier, [23. April 1649], AT V, 356,8-14.

⁵⁵ Anders J.-L. Marion, *Théologie blanche*, 71-72.

⁵⁶ *Secundae responsiones*, AT VII, 161,10-12.

die Differenz angibt, mit der diese Eigenschaften in Gott sind, dann setzt auch diese Differenz Gemeinsames zwischen Gott und Mensch voraus, gesellt sich mithin zu einem univoken Moment.

(b) Im Brief an More vom 15. April 1649 behauptet Descartes, daß keine einzige Handlungsweise Gott und Geschöpfen univok zukommt. Aber er gesteht ein, daß er in seinem Verstand keine Idee findet, die einen anderen Modus des Bewegens für Gott als für den Menschen repräsentiert (V, 347,15-22). Univozität zwischen göttlicher und menschlicher Handlungsweise wird also zwar geleugnet, aber Descartes kommt theoretisch nicht weiter, als für Gott und den Menschen denselben, Univozität suggerierenden, Modus des Bewegens zu denken.

(c) Im ersten Teil der *Principia philosophiae* bestreitet Descartes die Univozität des Begriffs von der Substanz (§ 51; VIII-1, 24,26-30), denn dieser komme im eigentlichen Sinn nur Gott zu (24,23-25) und den Geschöpfen nur aufgrund der Mitwirkung (*concursus*) Gottes (24,25-26). Damit ist sicherlich bestritten, daß der Begriff der Substanz von Gott und Menschen im univoken Sinn ausgesagt werden kann. Eine andere Frage ist jedoch, ob der nur von Gott aussagbare Begriff einer Substanz, der absolut keines anderen Dinges für seine Existenz bedarf (VIII-1, 24,22-23), im univoken Sinn in unserem Denken (in unserer Idee) und in Gott ist. Diese Frage ist durch die Ablehnung der Univozität in diesem Abschnitt noch nicht beantwortet.

(d) Eine univoke Übereinstimmung zwischen menschlicher Gottesidee und Gott selbst wird auch von einem übrigens eindeutigen Text aus den *Sextae responsiones* nicht ausgeschlossen. Darin betont Descartes den Unterschied zwischen der Indifferenz des Willens in Gott und der im Menschen, und behauptet, daß keine einzige Wesenheit Gott und dem Geschöpf univok zukommt (VII, 433,5-6).

In all diesen zitierten Texten bestreitet Descartes, daß Gott und das Geschöpf bestimmte Eigenschaften im univoken Sinn besitzen.⁵⁷ Damit leugnet er Univozität in ihrer geläufigen Bedeutung. Freilich ist damit noch wenig gesagt über die Qualität der Übereinstimmung der menschlichen *idea Dei* mit Gott selbst. Vielmehr behauptet Descartes eine Übereinstimmung zwischen unserem Begriff einer unendlichen Erkenntnis und Macht und Gott selbst, denn diese Eigenschaften schreibt er Gott im formalen Sinn zu (VII, 137,27, vgl. 161,10-12). Daß Descartes eine univoke oder formale Übereinstimmung zwischen der menschlichen *idea Dei* und Gott selbst geleugnet hat, erscheint aufgrund des letztgenannten Textes als fraglich und aufgrund der anderen Texte als noch offen.

(2) Wenn Descartes' Texte gegen Univozität noch nicht ausschließen, daß zwischen der Gottesidee (als einem Bild Gottes) und Gott selbst eine univoke Übereinstimmung besteht, kann gefragt werden, ob eine solche Übereinstimmung nicht durch seine Betonung der Unbegreiflichkeit Gottes und der Inadäquatheit der menschlichen Gotteserkenntnis unmöglich wird. Denn Gott wird von uns nicht adäquat erkannt.⁵⁸ Dabei versteht Descartes unter einer adäquaten Erkenntnis meistens das Erfassen *aller* Eigenschaften des erkannten Dinges.⁵⁹ Insofern die Inadäquanz der Gotteserkenntnis

⁵⁷ Vgl. im Hinblick auf die sinnlichen Dinge: AT VII, 188,9-9 (anders das *Gespräch mit Burman*, AT V, 156,5-26).

⁵⁸ *Primae responsiones*, AT VII, 115,1-2; *Secundae responsiones*, 140,2-5; 152,5-8, 20-26; *Tertiae responsiones*, 189,17-18; *Quintae responsiones*, 364,25-365,5.

⁵⁹ *Primae responsiones*, AT VII, 113,14-17 „... ipsam vero rem, quae est infinita, positive quidem intelligimus, sed non adaequate, hoc est non totum id, quod in ea intelligibile est, comprehendimus“;

durch ihre Unvollständigkeit begründet wird, läßt sie sich als eine quantitative Bestimmung auffassen und bezeichnet sie nicht etwa die prinzipielle Unzulänglichkeit der menschlichen Erkenntnis *jeder* einzelnen göttlichen Eigenschaft (letzteres geschieht nur in einem Text der *Secundae responsiones*).⁶⁰

Diese Tendenz wird auch in der Auslegung der Unbegreiflichkeit Gottes nicht aufgegeben. Descartes betont mit Nachdruck, zur Unendlichkeit Gottes gehöre, daß sie von uns nicht begriffen werden kann.⁶¹ Dabei macht er drei verschiedene Aussagen. (1) Er nimmt eine alte augustinische Unterscheidung zwischen begreifen (*comprehendere*) und gedanklich berühren (*atingere*) auf.⁶² In einer ersten Anwendung dieser Unterscheidung behauptet Descartes, es gebe in Gott Eigenschaften, die von uns nicht begriffen und vielleicht auch nicht gedanklich berührt werden.⁶³ Diese Eigenschaften werden also gar nicht erkannt. (2) Nach einer zweiten These werden die göttlichen Eigenschaften *nicht* begriffen, *wohl aber* gedanklich berührt.⁶⁴ (3) Nach einer dritten

Quartae responsiones, VII, 220,8-10: „... ut aliqua cognitio sit *adaequata*, debeant in ea contineri omnes omnino proprietates quae sunt in re cognita ...”; *Principia philosophiae*, VIII-1, 26,4: „... modo ne illam [ideam Dei] *adaequata* omnia quae in Deo sunt exhibere supponamus”. Dieser Bezug der Adäquatheit auf ‘alles’ fehlt in einer Aussage der *Secundae responsiones*: „... ea pauca, quae de Deo percipimus, clare et distincte intelligamus, etsi nullo modo *adaequata* ...” (152,20-22). Von diesem Text abgesehen, schreibt M. Gueroult der Adäquatheit zu Recht „le sens cartésien de connaissance *complète*” zu (*Descartes selon l'ordre des raisons*, I, 201 Anm. 105, 206).

⁶⁰ AT 152,20-22. Übrigens gelte Inadäquanzen nicht ausschließlich von der Erkenntnis des Unendlichen, sondern vielleicht von der jedes Dinges, wie klein es auch sei (*Quintae responsiones*, VII, 365,5-6).

⁶¹ Vgl. etwa AT I, 145,21-24; 147,4-5; 150,6-7, 13-15, 18-19; 152,9-19; AT II, 383,16-20; AT III, 234,1-2; 273,24-26; 274,14-19; 284,5-12; 293,20-27; 393,29-30; 430,4-8; AT IV, 118,22-25; AT V, 356,25-27; AT VII, 9,15-17; 46,18-28; 52,2-6; 55,20-21; 107,1-2; 110,26-27; 112,20-25; 113,9-17; 140,2-5; 189,17-18; 367,25-368,20; AT VIII-1, 12,12-16; 14,27-29; 20,25-28.

⁶² Die Unterscheidung begegnet in Descartes’ Reaktion auf einen offenbar von Mersenne ihm vorgehaltenen Text von Augustinus (*Sermo* 117, § 5, *MPL* 38, Paris 1845, 663-664); an Mersenne [21. Januar 1641], AT III, 284,3-12. Sie ist auch in der Scholastik aufgenommen worden, beispielsweise in der Alexander von Hales zugeschriebene *Summa theologica*, lib. I, pars 1, inq. 1, tract. 2, q. 2, n. 36; I, Quaracchi 1924, 59-60; und bei Thomas von Aquin, *S. Theol.* I, q. 12, art. 7 (vgl. E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, 7, 162 Anm. 50; J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, 292). Vgl. zum *atingere* oder *toucher* bei Descartes ferner: an [Mersenne], [27. Mai 1630], AT I, 152,17-19; *Meditationes*, AT VII, 46,18-21 (wonach es Eigenschaften in Gott gibt, die selbst nicht ‘berührt’ werden können; vgl. *Quintae responsiones*, AT VII, 368,22-23), 52,2-6; an N.N., [August 1641], AT III, 427,24-26, 430,4-8; *Secundae responsiones*, AT VII, 139,11-13; *Quintae responsiones*, AT VII, 371,23-26; *Réponses aux instances de Gassendi*, AT IX, 210,10-15. *Principia philosophiae*, I, § 30 bzw. § 41, AT VIII-1, 16,18-22 bzw. 20,19-21. Verwandt ist der Ausdruck, daß wir Gott nicht begreifen, sondern nur erkennen (*intelligere*, *connoistre*, *apercevoir*) können: an Mersenne, 15. April 1630, AT I, 145,21-22; vgl. an [Mersenne], [27. Mai 1630?], I, 152,9-10; *Primae responsiones*, AT VII, 112,20-25; an Clerselier, [23. April 1649], AT V, 356,25-27; *Gespräch mit Burman*, V, 154,10-16, vgl. jedoch 154,19.

⁶³ *Meditationes*, AT VII, 46,18-23: „Nec obstat quod non comprehendam infinitum, vel quod alia innumera in Deo sint, quae nec comprehendere, nec forte etiam attingere cogitatione, ullo modo possum; est enim de ratione infiniti, ut a me, qui sum finitus, non comprehendatur ...”. Das „nec comprehendere, usw.” wird von den ‘alia innumera’ gesagt und bezieht sich nicht auf die Idee Gottes als solche (so zu Recht J.-M. Beyssade, in *Bulletin cartésien XIII, Archives de Philosophie* 47 (1984) 47, und ders., ‘On the Idea of God: Incomprehensibility or Incompatibilities?’, in: S. Voss (Hg.), *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*, New York/Oxford 1993, 85-94, hier 93 Anm. 16; anders J.-L. Marion, *Prisme métaphysique*, 119-120).

⁶⁴ *Meditationes* III, AT VII, 52,2-6: „... Deus, inquam, ille idem cujus idea in me est, hoc est, habens omnes illas perfectiones, quas ego non comprehendere, sed quocunque modo attingere cogitatione possum, & nullis plane defectibus obnoxius”. An N.N., [August 1641], AT III, 430,4-8: „... de iis quae ad Deum vel infinitum spectant, non quid comprehendere possumus, sed tantum quid certa aliqua ratione

Aussage wird *nicht alles* begriffen, was in Gott ist.⁶⁵ Die Unbegreiflichkeit wird mithin auf bestimmte Eigenschaften beschränkt, was suggeriert, daß andere Eigenschaften begriffen werden können. Dagegen ist mit Recht eingewendet worden, daß *jedem einzelnen* Attribut des Unendlichen dieselbe Unbegreiflichkeit zukommt, die dem Unendlichen als *ganzen* eignet.⁶⁶

Ergibt sich aus diesen drei Aussagen eine kohärente Lehre von der göttlichen Unbegreiflichkeit? Die erste These, daß es bestimmte (es sind die von *quicquid clare et distincte percipio* unterschiedene *alia innumera*; VII, 46,16-20) völlig unerkannte Eigenschaften Gottes gibt, ist mit der letzten Aussage logisch vereinbar, denn sie setzt voraus, daß andere Eigenschaften klar und deutlich erkannt werden. Die zweite These ist mit der dritten (und vielleicht auch der ersten) dann schwer vereinbar, wenn sie behauptet, daß *nichts* in Gott begriffen werden kann. Denn die dritte (und vielleicht auch die erste Aussage) sagen Unbegreifbarkeit (oder Unerkennbarkeit) von einer bestimmten Gruppe der Eigenschaften aus und suggerieren damit, daß andere Eigenschaften Gottes nicht ohne weiteres unbegreifbar sind. Die zweite These ist dagegen mit der ersten und der dritten vereinbar, wenn sie Gott deshalb unbegreiflich nennt, weil *nicht alle* seine Attribute begriffen werden können. Insofern die Texte, nach denen Gott nicht begriffen, wohl aber gedanklich 'erreicht' werden könne, etwas über die Unbegreiflichkeit Gottes aussagen, legen sie nahe, daß gar nichts in Gott begreifbar sei. Dadurch bleibt eine erhebliche Spannung in der cartesischen Auffassung von der göttlichen Unbegreiflichkeit bestehen. Descartes arbeitet mit zwei Unterscheidungen, die sich nicht zugleich behaupten lassen. Die eine unterscheidet zwei Erkenntnisweisen (*comprehendere* bzw. *atingere*); die andere trifft eine Unterscheidung innerhalb der göttlichen Eigenschaften, von denen 'nicht alle' oder 'andere' unbegreiflich seien. Wenn die Unbegreiflichkeit Gottes bedeutet, daß Gott und seine Eigenschaften überhaupt nicht begriffen (*comprehendi*), sondern nur gedanklich erreicht (*atingi*) werden können, ist es jedoch nicht mehr möglich, von nur *bestimmten* Eigenschaften Gottes im Unterschied zu anderen zu behaupten, sie seien unbegreiflich.

(3) Descartes' berühmte Lehre von der Schöpfung der ewigen Wahrheiten hat eine Kluft zwischen Gottes Wesenheit und den ewigen Wahrheiten poniert und insofern in

atingamus, est considerandum". *Principia philosophiae* I, § 41, AT VIII-1, 20,19-23: „.... hanc [potentiam Dei] quidem a nobis satis attingi, ut clare et distincte percipiamus ipsam in Deo esse; non autem satis comprehendere, ut videamus quo pacto liberas hominum actiones indeterminatas relinquit ...".

⁶⁵ An Mersenne, [31. Dezember 1640], AT III, 274,14-19: „Mais ie ne nie point qu'il y ait des choses en Dieu que nous n'entendons pas, ainsi qu'il y a mesme en un triangle plusieurs proprietiez que iamais aucun Mathematicien ne connoistra, bien que tous ne laissent pas pour cela de sçavoir ce que c'est qu'un triangle"; an Mersenne [21. Januar 1641], AT III, 284,5-8: „Non possumus omnia quae in Deo sunt verbis complecti, nec etiam mente comprehendere, ideoque Deus est Ineffabilis et Incomprehensibilis ..."; *Primae responsiones*, AT VII, 113,14-17: „.... ipsam vero rem, quae est infinita, positive quidem intelligimus, sed non adaequate, hoc est non totum id, quod in ea intelligibile est, comprehendimus"; an Clerselier, [23. April 1649], AT V, 356,22-27: „Nempe sufficit me intelligere *hoc ipsum quod Deus a me non comprehendatur*, ut Deum iuxta rei veritatem et qualis est intelligam, modo praeterea iudicem omnes in eo esse perfectiones quas clare intelligo, et insuper multo plures, quas comprehendere non possum". In den *Principia philosophiae* bedeutet die Endlichkeit des menschlichen Verstandes, daß dieser "non ad omnia se extendat" (I, § 36; VIII-1, 18,24).

⁶⁶ *Secundae objectiones*, AT VII, 127,24-28, zustimmend zitiert von J. Revius, *Consideratio theologica*, 111-112.

besonderer Weise die Transzendenz Gottes über das Geschöpf und dessen Erkennen poniert. Die ewigen Wahrheiten seien nicht mit größerer Notwendigkeit mit der Wesenheit Gottes verbunden als die anderen, kontingenten Geschöpfe (AT, I, 152,23-26, vgl. 5-6), sondern von Gott in völliger Freiheit etabliert worden.⁶⁷ Läßt sich aus dieser Lehre ableiten, daß auch zwischen der menschlichen Gottesidee und Gott selbst keine univoke Übereinstimmung sein kann? Zwei Überlegungen sprechen dagegen.

Erstens betrifft die Lehre von der Schöpfung der ewigen Wahrheiten eben diese ewigen Wahrheiten und zu diesen ewigen Wahrheiten hat Descartes nicht die menschliche Idee Gottes gerechnet.⁶⁸ Die menschliche Gotteserkenntnis ist auch nicht dadurch von den ewigen (logischen, ethischen, mathematischen) Wahrheiten abhängig, daß sie durch diese vermittelt wäre. Wenn die Einsicht in Gottes Existenz und Eigenschaften über die Erkenntnis dieser geschaffenen Wahrheiten zustande kommen würde, hätte zwischen ihr und Gott dieselbe kognitive Kluft gestanden als zwischen den ewigen Wahrheiten und Gott. Nach Descartes ist aber die Idee Gottes unmittelbar von Gott eingegeben worden. Eine kognitive Kluft zwischen Gott und den ewigen Wahrheiten impliziert darum nicht eine kognitive Kluft zwischen Gott und der menschlichen Gottesidee. Im Gegensatz zu den ewigen Wahrheiten, die keinen einzigen Schluß auf die göttliche Wesenheit erlauben, repräsentiert die Idee Gottes die göttliche Wesenheit direkt (*Quintae responsiones*, VII, 371,11-13).

Zweitens ist die Schöpfung der ewigen Wahrheiten von Descartes unter anderem im Namen einer angemesseneren Rede von Gott gelehrt worden, also auch von einem vorgegebenen Gottesgedanken motiviert worden. Die Diskontinuität, die Descartes zwischen dem Schöpfer und den geschaffenen ewigen Wahrheiten lehrt, wird sich dann nicht auch wieder auf diesen vorausgesetzten Gottesgedanken beziehen können, denn sonst würde auch die Gültigkeit dieses Motivs der Lehre grundsätzlich in Frage gestellt. Vielmehr geht die Idee Gottes der Lehre von der Schöpfung der ewigen Wahrheiten voran oder motiviert diese—wenigstens teilweise. Denn die Lehre von der Schöpfung der ewigen Wahrheiten dient unter anderem zur Verbreitung eines angemesseneren Denkens über Gott und setzt also einen Gottesgedanken voraus (I, 146,16-19; 150,4-22). Erst dadurch kann die abweichende Ansicht als 'Blasphemie' (149,24-26) qualifiziert werden. Ferner ist die Einsicht, daß Gott 'Quelle jeder Güte und Wahrheit' ist, nach den *Principia philosophiae* eben in der angeborenen Idee Gottes enthalten (VIII-1, 13,17-23). Auch die für die Lehre von der Schöpfung der ewigen Wahrheiten wichtige These, daß keine Priorität zwischen Gottes Verstand und Willen besteht, wird uns nach Descartes von der Idee Gottes gelehrt.⁶⁹ Es gibt also nach Descartes eine Idee Gottes, die der Schöpfung der ewigen Wahrheiten vorangeht und die diese mitbestimmt.

Im Hinblick auf die Übereinstimmung zwischen der menschlichen *idea Dei* und Gott selbst läßt sich also folgern, daß eine, mit Suárez zu reden, formale oder univoke

⁶⁷ Zum Thema vor allem: J.-L. Marion, *Théologie blanche*, der 270-271 eine Übersicht der relevanten Texte gibt, zu denen noch eine ebd. ungenannte Stelle aus dem *Gespräch mit Burman* gerechnet werden könnte: AT V, 160,1-8.

⁶⁸ Descartes hat immerhin die Existenz Gottes als die erste der Wahrheiten, die sein können und aus der die anderen hervorgehen, betrachtet; an Mersenne, [6. Mai 1630], AT I, 150,2-4.

⁶⁹ An [Mesland], [2. Mai 1644], 119,6-11.

Übereinstimmung weder durch Descartes' Betonung der Nicht-Univozität zwischen Gott und Mensch, noch durch seine Lehre von der Schöpfung der ewigen Wahrheiten ausgeschlossen wird. Im Hinblick auf die cartesischen Texte über die Unbegreiflichkeit Gottes und die Inadäquanz der menschlichen Gotteserkenntnis muß differenziert werden. Manche Texte schließen eine univoke Übereinstimmung zwischen Gott und der menschlichen Gottesidee aus, indem sie strikte Gottes Unbegreiflichkeit lehren. Andere Texte beziehen aber Unbegreiflichkeit und Inadäquanz nicht auf alle Eigenschaften Gottes und suggerieren dadurch, daß andere Eigenschaften Gottes sehr wohl begriffen oder adäquat erkannt werden können.

3.2 Bildcharakter, Klarheit, Positivität und objektive Realität der Idee des Unendlichen

Gibt es auch positive Hinweise für eine formale oder univoke Übereinstimmung zwischen der menschlichen Gottesidee und Gott selbst? Als solche können wenigstens folgende cartesische Thesen in Betracht gezogen werden: die Bestimmung der Idee als eines Bildes, die der Gottesidee zugeschriebene Klarheit und Deutlichkeit, die These von der Positivität der Idee des Unendlichen und die Lehre von der objektiven Realität der Gottesidee.

(1) Die Möglichkeit einer Erkenntnis Gottes durch ein Bild wird von Suárez in einem Abschnitt über die Unsichtbarkeit Gottes angesprochen (*Disputationes metaphysicae* 30.11). Dabei war, vor allem im Hinblick auf die eschatologische Schau Gottes, für ihn die traditionelle Frage relevant, ob Gott durch eine *species*, ein Erkenntnisbild, repräsentiert werden könne. Auf die von ihm selbst in den metaphysischen Disputationen abgelehnte Auffassung, daß die Spezies ein 'Bild und formales Gleichnis' sei, eingehend, schreibt er: „Von dem formalen Bild und Gleichnis geben wir zu, daß eine geschaffene Entität kein eigentliches und natürliches Gleichnis Gottes, wie er in sich selbst ist, tragen kann, denn ein solches Gleichnis kann nur durch eine univoke Übereinstimmung in der Form gedacht werden, in der der Inhalt des Gleichnisses oder Bildes konstituiert wird. Wir reden nun über ein Bild im eigentlichen Sinn, nicht aber über ein Ding, das wegen einer analogen Übereinstimmung 'nach einem Bild gemacht' heißen kann, wie beim Menschen im Hinblick auf Gott der Fall ist".⁷⁰

Dieser Text ergibt für die Frage nach Descartes' Auffassung über die Übereinstimmung zwischen der—von ihm als *imago* oder *similitudo* (VII, 37,3-4, 10; 68,12) bestimmten—Idee Gottes und Gott selbst die Frage, ob die Idee Gottes eine Idee von Gott ist, 'so wie er in sich selbst ist'. Ist dem so, dann unterscheidet sich die These von der Erkenntnis Gottes durch eine *imago* in grundsätzlicher Weise von der (auch suaresischen) Auffassung von der natürlichen Gotteserkenntnis, durch die Gott nicht so, wie er in sich selbst ist, sondern nur aus den Wirkungen erkennbar ist.

Die alte und noch für Suárez wichtige scholastische Unterscheidung zwischen der Erkenntnis von Gott 'so, wie er in sich selbst ist' und 'so, wie er aus seinen Wirkungen

⁷⁰ Suárez, *DM* 30.11.31, XXVI, 151b. Von der *visio beatifica* erklärt Suárez, sie sei nicht im absoluten Sinne eine *imago* des unsichtbaren Gottes, denn sie repräsentiere nicht „secundum convenientiam naturalem“; *De Trinitate* 9.9.3; I, 746b. Vgl. ferner *De divina substantia* 2.12.12, I, 88b-89a; 2.13.3, I, 94a; 2.13.8, I, 95b-96a.

erkennbar ist', ist bei Descartes hinweggefallen. Die geschöpflichen Wirkungen führen, wie Descartes' Lehre von der Schöpfung der ewigen Wahrheiten festlegt und wie der methodische Zweifel bestätigt, nicht zur Erkenntnis Gottes. Das tut nur die im Menschen vorhandene Idee Gottes. Nun wird Gott nach Descartes in Wahrheit und so, wie er ist (*qualis est*), erkannt.⁷¹ Die Idee sei mit Gott gleichförmig (*conformis*).⁷² Ebenso sind Eigenschaften nach ihm formal in den Objekten der Ideen, „wenn sie so in ihnen selbst sind, wie wir sie erfassen (*quando talia sunt in ipsis qualia illa percipimus*)". Dagegen sind Eigenschaften nur im eminenten Sinn in den Objekten, wenn sie nicht so (*talia*) sind, wie sie erfaßt werden, sondern so groß (*tanta*) sind, daß sie die Stelle derselben vertreten können (*Secundae responsiones*, VII, 161,10-13). Die Unterscheidung zwischen formalem und eminentem Besitz von Eigenschaften hat Descartes regelmäßig verwendet.⁷³ In ausschließlich eminentem Sinn sind nach Descartes etwa Zahl und Länge in der menschlichen Idee Gottes, im formalen Sinn dagegen Erkenntnis und Macht (*Secundae responsiones*, VII, 137,26-28). Letzteres bedeutet nach der cartesischen Definition, daß Erkenntnis und Macht so in Gott selbst sind, wie sie in der Idee Gottes repräsentiert werden. Gott wird mithin so erkannt, wie er in sich selbst ist.⁷⁴ Das hat die mittelalterliche Scholastik in der Regel nicht von der natürlichen Gotteserkenntnis zu sagen gewagt.

Eine interessante Nebenfrage ergibt sich aus Suárez' Vermerk, im oben zitierten Text, daß die menschliche Gottebenbildlichkeit nur eine analoge Übereinstimmung ist: hat auch Descartes den Menschen nur im analogen Sinn als Bild Gottes bestimmt? Einen Bezug zwischen der Gottebenbildlichkeit des Menschen und dessen Gottesidee hat Descartes selber gelegt (VII, 51,15-23).⁷⁵ Obwohl daraus nicht folgt, daß Descartes' Auffassung von der Gottebenbildlichkeit des Menschen unmittelbar über die

⁷¹ An Clerselier, [23. April 1649], AT V, 356,22-25; vgl. die Kritik Gassendis, VII, 296,1. F. Alquié betont das Gegenteil: „Il faut donc maintenir [nach Descartes] que Dieu n'est point connu tel qu'il est en lui-même ...", *Découverte métaphysique*, 236.

⁷² AT VII, 233,16-18: „Neque est par ratio de idea Dei, saltem de illa quae est clara et distincta, quia dici non potest ipsam referri ad aliquid cui non sit conformis"; vgl. M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, I, 182, 184. Damit läßt sich kaum vereinbaren, daß die Erkenntnis des Unendlichen, die die Menschen haben, auch „modulo ingenii nostri conformem" (VII, 365,1-2) sei, denn diese Behauptung legt nahe, daß die Gottesidee vom Menschen selbst verursacht worden sein kann.

⁷³ Vgl. an Mersenne, [31. Dezember 1640], AT III, 274,20-23; an Mersenne, [März 1642], III, 545,5-8; an Regius, [Juni 1642], III, 566,25-567,1; *Meditationes*, AT VII, 41,7-8, 42,20, 45,2-8, 46,23-27, 79,14-27; *Primae responsiones*, VII, 104,10-13; *Secundae responsiones*, VII, 135,11-12 (vel simili vel eminentiori aliquo modo), 135,19-21, 135,27-30, 137,22-138,1, 161,10-13, 161,17-20, 165,10-16, 167,14-20, 168,17-18, 168,23-25, 169,3-4, 169,12-14; *Quintae responsiones*, VII, 367,14-17; *Principia philosophiae*, I, § 17; VIII-1, 11,17-22. Die Unterscheidung ist auch von Suárez angewendet worden (vgl. *DM* 30.1.9-10, XXVI, 63a-b); nach Thomas von Aquin wird die Vollkommenheit der Wirkung entweder *secundum eandem rationem* oder *eminentiori modo* in der Ursache gefunden (vgl. *S. Theol.* I, q. 4, art. 2 corp.). (Vgl. oben, Kapitel V, § 3).

⁷⁴ Mit Recht betont M. Gueroult, daß das Verhältnis Gottes zur menschlichen Idee Gottes nicht nur ein solches der Kausalität, sondern auch des Gleichnisses ist; *Descartes*, I, 171-179, 182-216. Er interpretiert die Gottesidee als eine exakte Kopie des Dinges, das sie repräsentiert, wobei die Vollkommenheit der objektiven Realität der Idee deren 'parfaite conformité' (187) mit der formalen Realität, die ihre Ursache ist, garantiert.

⁷⁵ Dazu kritisch P. van Mastricht, *Gangraena*, 476. Ähnlich wie Descartes: A. Heidanus, *Corpus*, I, 338: „Ut ob hanc Dei Ideam a Deo Menti impressam, recte dicamur Similitudinem quandam et Imaginem Dei gerere".

Interpretation der cartesischen Gottesidee im Menschen entscheidet, erhellt sie durchaus die cartesische Auffassung von der Möglichkeit und den Bedingungen eines 'Bildes Gottes'.

Suárez hat die Analogizität des Geschaffenseins 'nach dem Bilde Gottes' (Gen 1,26-27) betont. Trotzdem nimmt er auch eine formale—also univoke—Übereinstimmung des Menschen mit Gott an, die im intellektuellen Leben der menschlichen Seele vorliegt.⁷⁶ Darin kann man wiederum das suaresische Streben nach einer Verbindung von Analogie und Univozität am Werk sehen, aber Suárez betont immerhin mehr die Unvollkommenheit des Bildes im Menschen.⁷⁷ Descartes hat die Gottebenbildlichkeit des Menschen, wobei er nicht zwischen Bild und Gleichnis unterscheidet, vor allem in dessen Denken und besonders im Willen lokalisiert.⁷⁸ Dieser Wille habe keine Grenzen und sei gewissermaßen unendlich.⁷⁹ Darum kann Descartes vom Willen auch sagen, dieser mache die Menschen gewissermaßen Gott gleich (*pareils à Dieu*) und scheine uns der Unterworfenheit unter ihn zu entheben.⁸⁰ Descartes hat die Ebenbildlichkeit in Richtung auf eine Gleichheit zwischen Gott und Mensch ausgelegt und nicht deren Analogizität betont. Das ist eine—freilich nur indirekte—Bestätigung für die

⁷⁶ Die Analogizität sieht Suárez in traditioneller Weise (vgl. etwa Petrus Lombardus, *Sententiae*, II, d. 16, cap. 4; I, Grottaferrata 1971, 409,8-24; Thomas von Aquin, *S. Theol.* I, q. 93, art. 1) u.a. in der Rede vom Geschaffensein nur *nach dem Bilde Gottes* zum Ausdruck gebracht: *De Trinitate*, 9.8.3; I, 744b: „Et homo non dicitur imago Dei, sed ad imaginem Dei, quia non habet similitudinem quasi specificam cum Deo, nec refert Deum ut Deus est, sed solum secundum analogam imitationem“. Ebenso *De Trinitate* 9.9.11; I, 749a: die *imago* „... quae est in homine, quae non dicitur simpliciter imago, sed quasi imago, seu ad imaginem, quia imperfecta est sicut cum dicitur factus homo ad similitudinem Dei, non significatur similitudo, quae est in Deo, sed quam participat ipse homo“; *De opere sex dierum* 3.8.9; III, 218a-b (vgl. auch *De anima*, 14.6.2, ed. Castellote, III, 490: „... nihil enim creatum potest esse perfecta imago Dei“). Trotzdem sieht er in der Intellektualität, die in erster Linie das Bild Gottes ausmache, zwischen Gott und Mensch eine formale Übereinstimmung: *De opere sex dierum* 3.8.14-15; III, 220a-b (220b: „formalis convenientia, et similitudo“), 3.8.34; III, 227b („secundum formalem convenientiam cum Deo, quamvis analogam“); vgl. *De Trinitate* 9.8.8; I, 745b.

⁷⁷ Das kommt auch in seiner Auffassung zum Ausdruck, daß die Engel in vollkommenerer Weise als der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen worden sind; *De opere sex dierum* 3.8.18-19; III, 221b-222a.

⁷⁸ H. Gouhier, *Pensée métaphysique*, 194-204; Marion, *Théologie blanche*, 402-403. Vgl. im Hinblick auf das Denken: *Meditationes*, AT VII, 51,18-29, *Quintae responsiones*, VII, 372,21-373,6; im Hinblick auf den Willen: *Meditationes*, VII, 57,11-27; an Mersenne, 25. Dezember 1639, AT II, 628,7-9; an Christine von Schweden, 20. November 1647, V, 85,12-20; *Gespräch mit Burman*, V, 159,8-9; vgl. an die Kuratoren der Leidener Universität, Mai 1647, V, 23,17-23; an dieselben, 27. Mai 1647, V, 36,8-12. Die *imago Dei* wird von Descartes auch einmal verbunden mit einer großen Verschiedenheit gleichzeitiger Tätigkeiten (an Chanut, 26. Februar 1649, V, 290,7-9) und einmal mit Seiendheit und Substantialität (*Gespräch mit Burman*, V, 156,12-18). Von einem 'Bild der Trinität', im Anschluß an Augustin, ist in einem Brief die Rede, an N.N., [November 1640], III, 247,6-7.

⁷⁹ An Mersenne, 25. Dezember 1639, AT II, 628,2-9; vgl. *Meditationes*, AT VII, 56,26-30; *Principia philosophiae* I, § 35, AT VIII-1, 18,13-16.

⁸⁰ An Christine von Schweden, 20. November 1647, AT V, 85,12-16 (vgl. *Les passions de l'âme*, III, § 152, AT XI, 445,18-22: „... ce libre arbitre ... nous rend en quelque façon semblables à Dieu, en nous faisant maîtres de nous mesmes ...“). J.-L. Marion, *Théologie blanche*, 396-426; E. Craig, *The Mind of God and the Works of Man*, Oxford 1987, 22-27. Nach Craig lehrt Descartes qualitative Ähnlichkeit zwischen Gott und Mensch in Kombination mit einer unendlichen quantitativen Kluft (25; vgl. *Meditationes*, VII, 57,15-27). J. Revis hat diese qualitative Übereinstimmung als pelagianisch abgelehnt: „Falsum et plusquam Pelagianum est, idem libertatis, atque ipsam libertatem quae in Deo est, ratione quidem cognitionis et objecti nostra maiorem esse, formaliter tamen et praecise spectatum maiorem nostra non esse“; *Consideratio*, 101 (vgl. J. du Bois, *Naecktheyt*, 18-19; ders., *Schadelichtheyt*, 66-67).

Plausibilität der Interpretation, daß auch die *idea Dei* auf eine formale Übereinstimmung zielt. Der bereits im 17. Jahrhundert erhobene Vorwurf, Descartes strebe nach Dingen, die nur Gott eigen sind, ist also keineswegs haltlos.⁸¹ Auch im theologischen Cartesianismus des 17. Jahrhunderts ist die cartesische Theorie der Gottebenbildlichkeit nicht allgemein übernommen worden.⁸² Christoph Wittich hat immerhin gelehrt, daß der menschliche Wille „in seinem Sinn (*suo sensu*)“ unendlich sei, und daß es kein Objekt des göttlichen Willens geben könne, das nicht auch Objekt des menschlichen Willens sein könne.⁸³ Abraham Heidanus hat in seinem postum erschienenen *Corpus theologiae christianae* das Bild Gottes vor allem im menschlichen Willen erblickt.⁸⁴ Er zitiert mit Zustimmung Bernhard von Clairvaux, dem zufolge die Freiheit von der Notwendigkeit ebenso und in indifferenter Weise Gott wie den Geschöpfen zukommt. Gott und Mensch stimmen nach Heidanus in der Freiheit des Willens, der Freiheit vom Zwang, überein.⁸⁵ Die menschliche Gottebenbildlichkeit

⁸¹ J. Revius, *Statera philosophiae cartesianae*, 214, anknüpfend bei *Quintae responsiones*, VII, 373,17-25 und mit Verweis auf Jes 14,13-14 und Gen 3,5. Vgl. gegen eine Gleichschaltung von Gott und Menschen im Hinblick auf den unendlichen Willen: Revius, *Statera*, 221-223; M. Leydekker, *Fax veritatis*, 454, 461.

⁸² So hat A. Heidanus in einer Disputation zum Thema das Bild Gottes im Menschen weder mit seiner Idee Gottes, noch primär mit dem Willen (der nur als Teil der geistigen Natur zum Bild Gottes gerechnet wird), noch mit der Unendlichkeit des Willens verbunden; *Disputationum theologiarum ordinariorum repetitarum decima-tertia, de homine ad imaginem Dei creato* (respondens: R.Th. Artopaeus), Leiden 1655, theses 13-19, bes. 15. Die typisch cartesischen Akzente werden auch von P. Allinga nicht gesetzt in seiner *Fax dissidii extincta, seu exercitationes pacificae ad nonnullas quaestiones problematicas, quae hodie in Belgio potissimum moventur*, Amsterdam 1682, 150-152. Vielmehr hat Allinga das Bild Gottes nicht in der „Essentia animae cum suis facultatibus abstracte considerata ...“ erblicken wollen, denn „... si constituas Dei imaginem in iis essentialibus, sejunctis a justitia et sanctitate, dicere cogeris, angelos malos aequae hac in parte gerere imaginem Dei quam bonos, damnatos quam coelites. Essentialia enim salva sunt in illis“ und das entspreche wohl kaum der Heiligen Schrift (Psalm 49, 21-22; Judas 10; *Fax dissidii*, 151). Auch die kritischen Ausführungen P. van Mastrichts zu cartesianischen Aussagen über die Gottebenbildlichkeit des Menschen beziehen sich nicht auf die Hervorhebung des Willens oder dessen Unendlichkeit; *Gangraena*, 475-477.

⁸³ Chr. Wittich, *Theologia pacifica*, 95 (§ 125); ders., *Appendix ad theologiam pacificam, sive modesta responsio ad celeberrimi D. Samuelis Maresii Indiculum Controversiarum*, Leiden 1672, 62-63 (q. 40). Gegen Wittich: S. Maresius, *Indiculus praecipuarum controversiarum theologiarum, quas D. Samueli Maresio, insistenti receptis hactenus inter Reformatos sententiis, ultro movit Clarissimus D. Christ. Wittichius*, Groningen 1671, 7 (q. 40); P. van Mastricht, *Gangraena*, 451, 453-454, 456-457.

⁸⁴ A. Heidanus, *Corpus*, I, 338: „Sed in Voluntate praecipue Imaginem quandam et Similitudinem Dei reperimus. Nam quod facultatem Intelligendi attinet, perexigua illa et circumscripta in nobis est; ut et facultas Recordandi et Imaginandi: sed quod Voluntatem, sive Arbitrii Libertatem attinet, tantam illam experimus, ut nullius majoris Ideam, scilicet ex Facultatibus nostris, apprehendamus“.

⁸⁵ Heidanus, *Corpus*, I, 338-339, hier 338: „Ut enim Bernardus de lib. Arbitr. *Libertas a necessitate aequae et indifferenter Deo, universaeque creaturae, tam bonae, quam malae convenit. Tam integra pro suo modo in Creatura, quam in Creatore, sed in illo Potentior*. Recte, Nam, quamvis major, absque comparatione, in Deo sit, quam in Nobis, tum ratione Cognitionis et Potentiae quae illi adjunctae sunt, redduntque ipsam magis firmam et efficacem, tum ratione Objecti, quoniam ad plura se extendit: in hoc tamen cum illa convenit, quod ad id quod Nobis ab Intellectu proponitur affirmandum vel negandum, sive prosequendum vel fugiendum ita feramur, ut a nulla Vi externa Nos ad id determinari sentiamus“. Er zitiert ferner Thomas von Aquin, *S. Theol.* I, q. 59, art. 3 ad 3 und folgert, 339: „Ergo secundum Illos [i.e. Bernhard und Thomas] Libertas aequae Deo et Homini inest, quantum ad praecisam rationem incogitabilitatis“. (Bereits in seinem Pamphlet *Bedenkingen op den Staat des geschils over de Cartesiaensche Philosophie en op de Nader openinghe over eenige stucken de Theologie raeckende*, Rotterdam 1656, 91, hat Heidan, unter dem Pseudonym Irenaeus Philalethius, die Stellen aus Bernhard und Thomas zitiert (vgl. dazu die Reaktion des G. Voetius, unter dem Pseudonym Suetonius Tranquillus,

enthält im Willen nach Descartes eine univoke Übereinstimmung zwischen Gott und Menschen, die nicht einmal nach Unendlichkeit oder Endlichkeit differenziert zu werden braucht.

(2) Die Idee Gottes wird von Descartes klar und deutlich genannt.⁸⁶ Daran hat Descartes, trotz weniger anderslautender Aussagen, festgehalten.⁸⁷ Damit widerspricht Descartes jedoch der scholastischen Überzeugung der Verworrenheit jeder natürlichen, von den Wirkungen Gottes ausgehenden Gotteserkenntnis. Nach Suárez kann zwar ein Gott eigener Begriff gebildet werden, der seine Wesenheit einigermaßen erreicht, aber „nie in klarer und distinkter Weise“, denn die Wirkungen, von denen her Gott erkannt wird, repräsentieren ihn nicht so, wie er in sich selbst ist.⁸⁸ Daß klare und deutliche Erkenntnis sich auf die Dinge, so wie sie sind, bezieht, hat auch Descartes angenommen, denn ihm zufolge kann nichts klar und deutlich erkannt werden, wenn es nicht so ist, wie es erkannt wird (*tale quale percipitur*), d.h. wenn es nicht wahr ist.⁸⁹

Den overtuighden Cartesiaen, 32-33: Die zitierten Autoren behaupten nicht, daß keine größere Idee als die des menschlichen freien Willens denkbar sei und beschränken sich auf die Freiheit vom Zwang. Descartes dagegen beziehe die Freiheit auf alles Tun des Guten und des Bösen). Heidanus zitiert mit einer Auslassung Bernhard von Clairvaux, *De gratia et libero arbitrio*, IV, 9 (in: Bernhard von Clairvaux, *Sämliche Werke*, hg. v. G.B. Winkler, I, Innsbruck 1990, 186-188, wo auch die kritische lateinische Ausgabe der *Sancti Bernardi Opera*, III, abgedruckt ist). Zum Thema: J.-L. Marion, 'L'image de la liberté', in: R. Brague (Hg.), *Saint Bernard et la philosophie*, Paris 1993, 49-72, hier 52-60 über Bernhard, sowie 64-67 über Descartes. Nach Marion läuft der Verlust von Bernhards Unterscheidung zwischen Bild und Gleichnis bei Descartes auf die Möglichkeit einer Verwerfung der unendlichen Freiheit durch die endliche Freiheit hinaus (67).

⁸⁶ *Meditationes*, AT VII, 46,5-11, 46,15-16, 46,27-28, 53,11-12; vgl. *Primae responsiones*, 112,17-115,2, 116,20-25, 119,5-11; *Secundae responsiones*, 152,20-26; *Quartae responsiones*, 233,16-18; *Principia philosophiae*, VIII-1, 26,1-3, vgl. 12,10-18, 20,15-21. Zur Begriffsbestimmung von 'klar' und 'deutlich': *Principia philosophiae*, I, § 45, VIII-1, 21,30-22,9.

⁸⁷ Wenn Descartes schon die Verworrenheit der Gottesidee zugibt, so doch mit gleichzeitigem Festhalten an ihrer Klarheit, *Primae responsiones*, VII, 114,4-5 (= Thomas von Aquin, *S. Theol.* I, q. 2, art. 1 ad 1). In einem Brief schreibt er, daß die Gotteserkenntnis in diesem Leben entweder aus Glaubensprinzipien geschlossen, oder von natürlichen Ideen und Erkenntnissen herkommt, die „pour claires qu'elles soient, ne sont que grossieres et confuses sur un si haut suiet“; An [den Marquis von Newcastle oder an Silhon], [März oder April 1648], AT V, 136,29-137,5. Wenngleich es vorkommt, daß jemand Gott unter Umständen faktisch „confuse tantum“, „neque ... satis clare“ (an Buitendijck [1643], IV, 64,9-10, 64,19-21) oder „iamais [im Leben] ... distinctement“, und nur 'confusement' (an Clerselier, [17. Februar 1645], IV, 188,1-2, 188,11-12) erkennt, so nimmt dieses Faktum nicht weg, daß Gott von allen klar und deutlich erkannt werden kann (vgl. III, 430,17-19). Konfusion charakterisiert die Ideen von den Abgöttern (VII, 233,16-21).

⁸⁸ Suárez, *De anima*, 9,6,6; ed. Castellet, III, 184: „Cognoscimus etiam esse [sc. primam causam] bonam, infinitam, sapientem, etc., et ita formamus conceptum quemdam proprium Dei, quo eius quidditatem aliquo modo cognoscimus, numquam tamen clare et distincte, quia effectus ipsi non repraesentant Deum prout in se est, neque explicant totam virtutem et essentiam Dei“ (vgl. 4,6,3; ed. André, III, 736a); vgl. *DM* 30.11.13, XXVI, 145a; 30.12.8, 11-12, XXVI, 161a, 162a-b (eine partielle Übersetzung von 30.12.8 und 11 bieten R. Ariew/J. Cottingham/T. Sorell, *Background Source Materials*, 37-38). Auch A. Essenius geht davon aus, daß klare und deutliche Erkenntnis Gottes voraussetzt, daß die Wesenheit Gottes so, wie sie in sich selbst ist, erkannt wird: „Necdum dicenda esset [idea Dei] clara et distincta, cum in mente nostra non repraesentet essentiam Dei, ut in se est“; Liberius Modestinus Philosophus, *Specimen philosophiae cartesianae*, 9 (thesis 7). Vgl. J. Revis, *Consideratio*, 109: „At claram et distinctam cognitionem substantiae, [i]d est, essentiae Dei, solis beatis attribuit tui [i.e. Cartesii] pontificii, ego vero ne illis quidem, imo nulli creaturae, sed soli illi qui se per suam essentiam cognoscit, soli inquam Deo, prout hoc alibi nobis contra Suarezium est disputatum [vgl. *Suarez repurgatus*, 560-596]“.

⁸⁹ *Responsiones septimae*, AT VII, 461,26-28.

Klare und deutliche Gotteserkenntnis zeichnet nach Suárez die selige Gottesschau aus. Descartes schreibt sie dagegen der natürlichen Gottesidee zu, die er auf Gott so, wie er ist, bezogen hat. Er braucht die Behauptung der Klarheit und Deutlichkeit, um seinen Gottesbeweis führen zu können. Wenn er die Verworrenheit der natürlichen Gotteserkenntnis zugegeben hätte, hätte der Gottesgedanke ihn nicht aus der Isoliertheit seines Ich hinausführen können.

(3) Die Erkenntnis des Unendlichen ist nach Descartes eine positive. Gott hat er zwar auch Eigenschaften zugeschrieben wie Unendlichkeit, Unabhängigkeit und Ewigkeit, die traditionell als negative Eigenschaften gelten. Aber nicht nur hat er sich über den negativen Charakter dieser Gotteserkenntnis nicht geäußert, sondern im Gegenteil ihre Positivität betont. So wird ihm zufolge das Unendliche nicht durch Negation des Endlichen, sondern positiv erkannt.⁹⁰ Die Idee Gottes als des höchst vollkommenen Seienden gilt für Descartes als eine reale und positive Idee.⁹¹ Von Eigenschaften, wie der Unermeßlichkeit und der Einheit aller Vollkommenheiten, die Suárez zu den negativen Attributen Gottes rechnete,⁹² behauptet Descartes nur den positiven Gehalt.⁹³ Der Unterschied Descartes' zu etwa Suárez liegt dabei nicht in der Einsicht, daß diese Eigenschaften etwas Positives in Gott bezeichnen, sondern in der Leugnung, daß sie das tun, indem sie eine Unvollkommenheit negieren.⁹⁴ Diese Leugnung ist nicht zufällig, sondern folgt vor allem daraus, daß nach Descartes die Gottesidee im Menschen unmittelbar verursacht worden ist. Weil die Idee Gottes nicht von geschaffenen Wirkungen Gottes ausgeht, braucht sie auch deren Mangel an absoluter Vollkommenheit nicht zu verneinen. Darum behauptet Descartes auch, daß das Unendliche keine Negation des Endlichen ist, sondern daß umgekehrt die Erkenntnis des Endlichen die des Unendlichen voraussetzt.⁹⁵ Nach Descartes hat die Gotteserkenntnis grundsätzlich positiven Charakter.⁹⁶ Sein einzelner Hinweis, im Hinblick auf die Gotteserkenntnis, auf den *modulum ingenii nostri*⁹⁷ oder sogar den *defectum intellectus nostri*,⁹⁸ ist nicht dazu gemeint, die Positivität der Gotteserkenntnis wieder zu leugnen. Vielmehr verbindet er in den *Quintae responsiones* die Behauptung

⁹⁰ *Meditationes*, AT VII, 45,23-26; *Primae responsiones*, 113,9-17, wo er freilich zugibt, daß die Unendlichkeit selbst, anders als das Unendliche, nur in negativer Weise erkannt werden kann; *Quintae responsiones*, 365,6-8; an Hyperaspistes, [August 1641], AT III, 426,27-427,20; *Principia philosophiae*, I, § 27, AT VIII-1, 15,17-25; an More, 5. Februar 1649; AT V 274,7-13. Vgl. gegen Descartes' These: G. de Vries, 'Dissertatio de infiniti', *Exercitationes*, 263-281, hier 270-274.

⁹¹ *Meditationes*, AT VII, 54,10-15.

⁹² Vgl. *De divina substantia*, 2, prologus; I, 45a.

⁹³ *Quartae responsiones*, AT VII, 231,26-232,1 (nichts sei *magis positivum* als die *immensitas* Gottes); *Secundae responsiones*, AT VII, 140,9-10 von der *idea unitatis omnium Dei perfectionum* wird behauptet, „quod peculiarem quandam et positivam perfectionem in Deo designet ...“.

⁹⁴ H. Gouhier, *Pensée métaphysique*, 191: „La différence avec le thomisme est dans la souveraine positivité que Descartes reconnaît à l'idée de l'infini: elle porte sur la connaissance que l'homme en a, non sur ce qu'il est en Dieu, c'est à dire la perfection de l'être“.

⁹⁵ *Meditationes*, AT VII, 45,26-29; *Quintae responsiones*, 365,6-8; an Hyperaspistes, [August 1641], AT V, 427,3-8.

⁹⁶ Angesichts dieser Positivität erscheint es nicht angemessen, die cartesische Erkenntnis des Unendlichen doch als eine Fortsetzung der *via negativa* aufzufassen (so J.-L. Marion, 'Esquisse d'une histoire', *Questions cartésiennes II*, 246; *Prisme métaphysique*, 261f., 287).

⁹⁷ *Primae responsiones*, 114,16; *Quintae responsiones*, 365,1-2.

⁹⁸ *Secundae responsiones*, 137,21.

einer unserer Vernunft gemäßen, nicht adäquaten Erkenntnis des Unendlichen (VII, 365,1-5), mit der Aussage, daß das Unendliche eben nicht durch Negation des Endlichen erkannt wird (365,6-8). In ähnlicher Weise verbindet Descartes in den *Primae responsiones* die Endlichkeit des Verstandes durchaus mit der Klarheit und Deutlichkeit der Gotteserkenntnis (114,14-17). Descartes ist weit von Thomas' Einsicht entfernt, daß wir besser wissen, was Gott nicht ist, als was er ist. Noch Suárez hat die relative Priorität der negativen vor den positiven Eigenschaften gelehrt, und angenommen, daß positive Aussagen über Gott von negativen begleitet werden (vgl. oben, Kapitel V, § 3).

(4) Die Idee Gottes enthält nach Descartes objektive Realität.⁹⁹ Die objektive Realität der Idee Gottes sei größer als die der Ideen endlicher Substanzen.¹⁰⁰ Die objektive Realität ist eine Realität, die sowohl von der (aktualen oder formalen) Realität des Objekts, so wie es existiert, als auch von der (aktualen oder formalen) Realität des denkenden Ich, an der auch die Idee als *modus cogitandi* partizipiert, unterschieden ist. Descartes kann sie auch einen objektiven Modus des Seins oder objektives Sein nennen.¹⁰¹ Die objektive Realität der Ideen variiert, je nachdem die von ihnen repräsentierten Objekte voneinander verschieden sind und entspricht also der formalen Realität des Objektes.¹⁰² Davon ausgehend kann Descartes behaupten, daß die objektive Realität der Idee Gottes so groß ist, daß sie nicht vom Ich verursacht worden sein, sondern nur Gott als Ursache haben kann. Die objektive Realität der Idee Gottes sei nämlich weder formal noch eminent in uns selbst.¹⁰³

Gegen die cartesische und cartesianische Theorie der Gotteserkenntnis hat der niederländische Theologe Reinier Vogelsang den Vorwurf erhoben, sie lehre einen zwar nicht im realen Sein, wohl aber im objektiven Sein unendlichen *vice-deus*.¹⁰⁴

⁹⁹ Vgl. zur objektiven Realität bei Descartes und in der Tradition, besonders bei Suárez, u.a.: R. Dalbiez, 'Les sources scolastiques de la théorie cartésienne de l'être objectif. A propos du 'Descartes' de M. Gilson', *Revue d'histoire de philosophie* 3 (1929) 464-472. T.J. Cronin S.J., *Objective Being in Descartes and in Suarez*, Rom 1966, über Suárez bes. 33-34, 77-89, 141-150, und 200-207 über die Forschungsgeschichte bis 1966. E.J. Ashworth, 'Descartes' Theory of Objective Reality', *The New Scholasticism* 49 (1975) 331-340. J.C. Doig, 'Suarez, Descartes and the Objective Reality of Ideas', *The New Scholasticism* 51 (1977) 350-371. C. Normore, 'Meaning and Objective Being', in: A.O. Rorty (Hg.), *Essays*, 223-241. L. Alanen, 'Cartesian Ideas and Intentionality', in: L. Haaparanta/M. Kusch/I. Niiniluoto (Hg.), *Language, Knowledge, and Intentionality. Perspectives on the Philosophy of Jaako Hintikka*, Helsinki 1990, 344-369, hier bes. 351 und 355-359. N.J. Wells, 'Objective Reality of Ideas in Descartes, Caterus, and Suárez', *Journal of the History of Philosophy* 28 (1990) 33-61. Vgl. die kurzen Bemerkungen über objektives und subjektives Sein bei L. Spruit, *Species intelligibilis*, II, 373-376. J.-F. Courtine, 'La doctrine cartésienne de l'idée', in: O. Depré/D. Lories (Hg.), *Lire Descartes aujourd'hui*, 1-20.

¹⁰⁰ *Meditationes*, AT VII, 40,12-20; 46,9; *Secundae responsiones* VII, 165,28-166,2.

¹⁰¹ *Meditationes*, AT VII, 41,27-28: „... essendi modus, quo res est objective in intellectu per ideam ...“; 42,3: „... modus essendi objectivus ...“; 47,20-21: „... esse objectivum ideae ...“; *Primae responsiones*, VII, 103,1-2: „... essendi modus ...“.

¹⁰² Vgl. über Grade der objektiven Realität: *Secundae responsiones*, VII, 165,28-166,2. Die Ideen seien nicht als *modi* des Denkens, sondern nur als Dinge repräsentierende Ideen voneinander verschieden: *Meditationes*, 40,7-12; *Principia philosophiae* I, § 16, VIII-1, 11,5-9.

¹⁰³ *Meditationes*, VII, 42,18-24; *Secundae responsiones*, 135,27-31; 167,17-21.

¹⁰⁴ Vogelsang, *Diatriben*, 93-94: „Ut Idea Dei, quatenus est imago, si superis placet, atque repraesentamen Dei, quidditative, hoc est, essentialiter, sit ejusdem quidditatis cum essentia Dei non alio discrimine quam in essendi modo, reali scilicet, aut intentionali, seu repraesentativo ... Quoties igitur cunque formamus ideam Dei, si Viro Celeberrimo [i.e. Johannes de Bruyn] creditur, imo si Cartesio

Diese Folgerung ergibt sich in der Tat aus den cartesischen Prämissen. Die objektive Realität der Idee Gottes ist nach Descartes größer als die endlicher Substanzen (VII, 40,19-20). Weil diese Unterschiede in *objektiver* Realität nach Descartes auf Unterschiede in der *formalen* Realität zurückgehen,¹⁰⁵ muß er davon ausgehen, daß das objektive Sein der Idee Gottes unendlich vom objektiven Sein endlicher Substanzen verschieden und mithin selbst unendlich ist. Er nimmt also sowohl die Endlichkeit des Denkens als auch die Unendlichkeit des objektiven Seins der Gottesidee an.¹⁰⁶ Nur unter dieser doppelten Voraussetzung kann er behaupten, daß ausschließlich Gott selbst die Ursache der Idee Gottes im Menschen sein kann. Insofern ist Vogelsangs kritische Feststellung berechtigt, Descartes lehre eine „univoke Übereinstimmung zwischen der Idee Gottes, was ihr stellvertretendes Sein in unseren Verständen angeht, und Gott selbst“.¹⁰⁷ Insofern ist auch Gueroult's Interpretation berechtigt, daß kein *hiatus* oder keine Inkommensurabilität zwischen Gott und der Idee Gottes besteht, sondern nur zwischen diesen beiden, Gott sowie der Gottesidee, einerseits, und meinem eigenen formalen Sein andererseits.¹⁰⁸

Bei Descartes zeichnet sich in dieser Art und Weise die Tendenz ab, die Übereinstimmung zwischen der Idee Gottes und Gott selbst als eine ungebrochene, univoke Übereinstimmung einzuschätzen: die Idee Gottes sei ein Abbild Gottes, so wie er ist, sie sei auch klar und deutlich, positiv im Hinblick auf das Unendliche, und habe eine die Endlichkeit des denkenden Ich übersteigende objektive Realität. Diese Bestimmungen sind von Suárez nicht auf die natürliche Gotteserkenntnis angewendet worden, die

creditor, Deum quempiam facimus infinitum, seu vice-deum, sed intentionalem“; Vogelsang meint, wie der Beginn des Zitates zeigt, daß der gemachte *vice-deus* die gleiche Washeit hat wie Gott selbst, nur nicht, wie Gott selber im realen Sein, sondern im intentionalen Sein. (Trotz seiner These von der göttlichen Verursachung der menschlichen Gottesidee redet auch Descartes gelegentlich vom 'Bilden' (*formare*) der Gotteserkenntnis; vgl. *Meditationes*, AT VII, 57,5-8; *Responsiones secundae*, 133,17-26; *Responsiones tertiae*, 188,18-20). Ähnlich wie Vogelsang interpretiert auch P. van Mastricht die cartesianische Position: „... repraesentamen [entis infiniti], quantum ad esse suum repraesentativum, ejusdem sit perfectionis, cum ipso Deo“ (*Theoretico-practica theologia*, 72a). Vogelsangs und van Mastrichts Feststellung wird von einem modernen Interpreten wie M. Gueroult im Wesentlichen bestätigt, nach dem die objektive Realität der Gottesidee „elle-même infinie et parfaite“ sei; mithin habe ich „dans mon entendement l'infini, le parfait lui-même, sous forme de réalité objective“ (*Descartes*, I, 264, vgl. 265, 187). Vgl. vom Vf., 'Die Erkennbarkeit Gottes in der Philosophie Claubergs', zu erscheinen in: Th. Verbeek (Hg.), *Johannes Clauberg (1622-1665)*.

¹⁰⁵ Vgl. *Secundae responsiones*, 165,28-166,2.

¹⁰⁶ Descartes betont ständig die Endlichkeit des Denkens, aber im Hinblick auf die Idee Gottes kann der Intellekt doch nicht *nur* endlich sein: „... haec facultas ideam Dei in se habendi non posset esse in nostro intellectu, si hic intellectus tantum esset ens finitum, ut revera est, nullamque haberet sui causam quae esset Deus“ (*Primae responsiones*, VII, 105,26-106,2). Stärker noch drückt sich der Cartesianer Henricus Groenewegen aus: „Alhoewel ons verstand zelfs dat begrijpt / eindig is / zoo is egter het begrip / dat wy van God hebben / niet bepaald en eindig (Obwohl unser Verstand selber, der begreift, endlich ist, so ist doch der Begriff, den wir von Gott haben, nicht bestimmt und endlich)“; *Oefeningen over den Heidelbergschen Catechismus*, 656 (dagegen Rysseus, *Oude rechtsinnige waarheyt*, 65).

¹⁰⁷ R. Vogelsang, *Diatriben*, 93: „Nam quod uno velut ore contendunt, ideas inter sese magis aut minus a sese invicem differre ac distare, quoad esse repraesentativum, sive vicarium, uti vocant, prout a sese invicem distant atque differunt res, quae cogitantur atque concipiuntur, et in animis hominum, uti cupiunt, repraesentantur; intelligi non potest aliter, ideam Dei quod attinet, si cum reliquis ideis quibuslibet illam compares, quam secundum convenientiam univocam inter ideam Dei, quoad esse vicarium in mentibus nostris, atque inter ipsum Deum“.

¹⁰⁸ M. Gueroult, *Descartes*, I, 207-213, 362, 364, vgl. 264-265.

vielmehr an Gottes Wirkungen gebunden ist, die somit als natürliche niemals eine Erkenntnis Gottes so, wie er in sich selbst ist, erzielen kann, und bleibend einen negativen Moment hat, indem sie Gott jede Unvollkommenheit abspricht.

4. Glückselige Schau (*visio beata*) und Idee Gottes

Die cartesischen Ausführungen über die Qualität der natürlichen Gotteserkenntnis zeigen frappante Übereinstimmungen mit der scholastischen Lehre von der glückseligen Schau auf. Schon im 17. Jahrhundert ist bemerkt worden, daß die cartesische Gottesidee mit Zügen ausgestattet worden ist, die nach scholastischer Meinung der eschatologischen Gotteserkenntnis zukommen.¹⁰⁹

Mit der Gotteserkenntnis der *visio beatifica* hat die Idee Gottes negativ gemeinsam, daß sie nicht über die Geschöpfe zur Erkenntnis Gottes gelangt, sondern sich direkt auf Gott richtet. Damit geht eine positive Übereinstimmung einher, nämlich die These einer Erkenntnis durch ein Bild (*imago*) oder Gleichnis (*similitudo*) Gottes. Descartes hat die Idee Gottes als eine *imago* aufgefaßt, wobei 'Bild' gleichbedeutend sein kann mit 'Gleichnis' (*similitudo*, VII, 37, 10). Das hat eine Parallele in der scholastischen Diskussion über die Möglichkeit einer Spezies Gottes. Oben (Kapitel V, § 4.1) ist bereits erwähnt worden, daß der Gedanke einer Schau Gottes durch ein geschaffenes Gleichnis (*similitudo*) von Thomas von Aquin noch abgelehnt worden ist.¹¹⁰ Aber in den Tagen des Gabriel Vasquez ist es eine „in den Schulen ziemlich allgemein verbreitete Meinung“ gewesen, daß Gott eine Spezies hervorbringen und dem menschlichen Intellekt eingießen kann, so daß der Mensch, durch diese unterrichtet, Gott selbst klar sehen kann so, wie er ist.¹¹¹ In den *Disputationes metaphysicae* hat Suárez zwar die Möglichkeit einer Spezies Gottes angenommen, aber nicht im Sinne eines formalen Bildes oder Gleichnisses Gottes, sondern im Sinne eines Instrumentes oder 'Samens' des Objektes. Der wichtigste scholastische Einwand gegen die Annahme einer Spezies Gottes war, daß sie als eine geschaffene und endliche nicht die ungeschaffene und unendliche Wesenheit Gottes so, wie sie ist, repräsentieren kann.¹¹² Gegen diesen Einwand ist im Gefolge des Petrus Aureoli behauptet worden, daß die Spezies zwar in ihrem Sein unendlich von Gott entfernt ist, aber nicht in ihrem Repräsentieren.¹¹³ Es ist

¹⁰⁹ Vgl. J. Revius, *Consideratio theologica*, 109; der Politologe, Philologe und Kirchenhistoriker Cyriacus Lentulus († 1678) (seinerzeit Professor in Herborn und Marburg) erhebt gegen die von Descartes behauptete 'leichte' Erkennbarkeit Gottes den Vorwurf, daß die Seligkeit eine solche Gotteserkenntnis nicht mehr überbieten kann; *Nova Renati Descartes sapientia*, Herborn 1651, 115.

¹¹⁰ Thomas von Aquin, *S. Theol.*, I, q. 12, art. 2; art. 4 ad 1; art. 5 ad 2; art. 6.

¹¹¹ G. Vasquez, *Commentaria*, I, disp. 38, cap. 1, Antverpiae 1621, 201b: „Posterior sententia nunc in Scholis satis communis asserit, nihil obesse, quo minus Deus potentia sua producere possit talem speciem, et intellectui humano, vel Angelo eam infundere, qua instructus possit ipsum Deum clare intueri, sicuti est“.

¹¹² Vgl. für dieses Argument u.a. Thomas von Aquin, *S. Theol.* I, q. 12, art. 2; sowie das Referat scholastischer Einwände bei Befürwortern einer *species Dei*: Petrus Aureoli, *Quodlibeta sexdecim*, quodl. 8, q. 1, Rom 1605, 81a; Suárez, *DM* 30.11.27; XXVI, 149b-150a; G. Vasquez, *Commentaria*, I, disp. 38, cap. 4; Antverpiae 1621, 205a-207b.

¹¹³ Petrus Aureoli, *Quodlibeta*, quodl. 8, q. 1; Rom 1605, 81a-82b; G. Vasquez, *Commentaria*, I, disp. 38, cap. 4, Antverpiae 1621, 205a-207b. Vgl. die kritischen Hinweise auf diese Unterscheidung bei Cajetan, Kommentar zu *S. Theol.* I, q. 12, art. 2; in: Thomas von Aquin, *Opera omnia*, IV, Rom 1888,

diese Position, die, wie schon von Reinier Vogelsang festgestellt worden ist, strukturell der cartesischen Lehre von der Idee Gottes und ihrem objektiven Sein sehr verwandt ist.¹¹⁴ Denn Descartes lehrt sowohl die Endlichkeit des menschlichen Verstandes als auch eine die menschliche Endlichkeit übersteigende objektive Realität der Idee Gottes, die Gott repräsentiert, so wie er ist.

Descartes hat an der Unbegreiflichkeit Gottes festgehalten, wenngleich er mehrfach eine beschränkte Unbegreiflichkeit Gottes suggeriert, indem er sagt, daß 'nicht alle' Eigenschaften begriffen werden können. Das Festhalten an der Unbegreiflichkeit Gottes und an der Inadäquatheit der menschlichen Gotteserkenntnis widerspricht nicht dem Vergleich mit der Lehre von der Gottesschau, sondern verstärkt nur die Parallele. Auch Descartes' Kombination der Unbegreiflichkeit Gottes mit der Behauptung einer klaren und deutlichen Gotteserkenntnis hat ihren Vorgänger in der Lehre von der glückseligen Schau. Spätestens seit der Hochscholastik ist es allgemeine Lehre, daß Gott von den Seligen klar geschaut wird. Dabei ist zugleich daran festgehalten worden, daß Gott unbegreiflich ist.¹¹⁵ Damit stimmt die cartesische Lehre von der klaren und deutlichen Gotteserkenntnis, mit gleichzeitiger Behauptung der göttlichen Unbegreiflichkeit sachlich überein. Auch die Aussage Descartes', *nicht alle* Eigenschaften Gottes würden in der Idee Gottes begriffen, hat, abgesehen von der cartesischen Rede vom 'begreifen', eine Parallele in der Meinung derjenigen Theologen, nach denen in der glückseligen Schau nicht alle Eigenschaften Gottes (zugleich) geschaut werden können.¹¹⁶

Descartes hat sich nur selten über die eschatologische Gotteserkenntnis geäußert. Seine ausführlichste Behandlung des Themas, in einem wenig beachteten Brief, konstruiert einen sehr traditionellen Gegensatz zwischen diesseitiger und jenseitiger Gotteserkenntnis.¹¹⁷ Descartes zufolge ist die selige Erkenntnis Gottes eine intuitive, anders als die von diskursiver Argumentation (V, 137,29-137,2; 138,27-139,7) oder von natürlichen Ideen oder Kenntnissen (137,2-3) herkommende natürliche Gotteserkenntnis. Letztere werde von unklaren Glaubensprinzipien (137,2), oder von trotz ihrer Klarheit doch im Vergleich zur Hoheit Gottes groben und verworrenen Ideen (137,2-5, 8, 13, 138,30-139,1) abgeleitet. Die intuitive Gotteserkenntnis werde

117b-118b; Gregor von Valentia, *Commentaria theologici*, disp. 1, q. 12, punctum 2; ed. Ingolstadt 1603, 230; Dominicus Bañez, *Scholastica commentaria in primam partem Summae theologiae S. Thomae Aquinatis*, I, q. 12, art. 2, Madrid/Valencia 1934, 253a.

¹¹⁴ R. Vogelsang, *Diatribae*, 80-88, 91-94.

¹¹⁵ Vgl. dazu exemplarisch Thomas von Aquin, *S. Theol.* I, q. 12, art. 7; Suárez, *DM* 30.12; XXVI, 159a-162b. Nach Suárez impliziert die *comprehensio* mehr als eine *visio*, nämlich eine *adaequatio* mit dem Objekt (*DM* 30.12.2, XXVI, 159a). Vgl. *De divina substantia* 2.7.20, I, 69b; 2.29, I, 175a-178a.

¹¹⁶ Vgl. Suárez, *De divina substantia* 2.22.2-3, I, 128a-b. Suárez selbst hat diese Auffassung abgelehnt (vgl. vor allem 2.22.15, 131b).

¹¹⁷ An [den Marquis von Newcastle oder an Silhon], [März 1648], AT V, 133-139, hier 136,14-139,11. Vgl. über die in diesem Brief gelehrte intuitive Gotteserkenntnis der Seligkeit: J.-L. Marion, *René Descartes, Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité. Traduction selon le lexique cartésien, et annotation conceptuelle ... avec des notes mathématiques de Pierre Constabel*, Den Haag 1977, 296-298, und vor allem den Aufsatz von V. Carraud, 'La connaissance intuitive de Dieu (AT V, 136-139)' (zu erscheinen in: J.-R. Armogathe/G. Belgioioso/C. Vinti [Hg.], *La biografia intellettuale di René Descartes attraverso sua Correspondance*) in den Herr Professor Dr. Carraud mir dankenswerterweise Einsicht gewährt hat. Carraud geht nicht nur eingehend auf den philosophischen Inhalt, sondern auch auf die Unklarheiten des geschichtlichen Hintergrundes dieses Briefes ein. Der Brief ist eine Montage; Adressat und Versanddatum sind unbekannt.

hingegen durch ein reines, klares und sicheres Licht gekennzeichnet (137,15-17; 138,23-25).

In diesem Brief nimmt Descartes eine wesentlich andere Akzentuierung vor als in seinen erstphilosophischen Hauptschriften. Dort betont er das diskursive Zustandekommen der natürlichen Gottesidee nicht. Das läßt sich durch Descartes' Bestreben erklären, den Gedanken zu vermeiden, die Gottesidee könne Produkt des menschlichen Verstandes, also letztendlich nur „etwas Fingiertes, von meinem Denken Abhängiges“ (VII, 68,11) sein. Im Brief betont er die relative Unklarheit der natürlichen Gotteserkenntnis („pour claires qu'elles soient“; V, 137,4), statt, wie in den erstphilosophischen Hauptschriften, ihre Klarheit und Deutlichkeit. Das dortige Insistieren auf Klarheit und Deutlichkeit läßt sich unter anderem dadurch erklären, daß die Gottesidee sonst Descartes' Wahrheitskriterium nicht gerecht würde und der Versuch eines Gottesbeweises, der von einer unklaren und verworrenen Idee ausgehen müßte, aussichtslos wäre. Auffallend ist auch, daß im Brief überhaupt nicht von der 'Idee Gottes (*idée de Dieu*)' gesprochen wird, weder im Kontext der natürlichen (dazu werden nur allgemein 'idées et notions naturelles' genannt; 137,3), noch in dem der glückseligen Gotteserkenntnis. Die Ausführungen im zitierten Brief lassen sich also nicht recht in die Systematik der cartesischen Ersten Philosophie einfügen und tragen dazu bei, daß sich der Unterschied zwischen natürlicher und glückseliger Gotteserkenntnis schärfer abzeichnet. Das ist vielleicht in diesem Brief ein cartesisches Ziel gewesen, steht aber innerhalb seiner Ersten Philosophie isoliert da.

Descartes' Theorie über die Gottesidee ist für ähnliche systematische Kritik an ihrer Kohärenz anfällig wie die Lehre von der Gottesschau. Wenn nämlich nicht alle Eigenschaften Gottes begriffen werden können, ist unersichtlich, wie die Gottesidee als ganze klar und deutlich sein kann. Von einer deutlichen Erkenntnis gilt ja nach Descartes, daß sie nichts anders in sich enthält als was klar ist.¹¹⁸ Wenn menschliches Denken endlich ist, ist ferner unersichtlich, wie eine Idee den unendlichen Gott so repräsentieren kann, wie er in sich selbst ist. Solche Kritik ist von reformierten Theologen geäußert worden, die meistens aus denselben Gründen die Lehre von der Gottesschau abgelehnt haben (Kapitel V, § 4.2).

Indem Descartes der philosophischen Gotteserkenntnis Eigenschaften beilegt, die nach scholastischer Lehre der Gotteserkenntnis der seligen Schau zukommen, hat er der natürlichen Gotteserkenntnis unendlich viel mehr zugetraut als in der Scholastik in der Regel geschah. Die Unterschiedenheit Gottes vom Menschen verwischt sich dabei. Darauf weisen auch andere cartesische Thesen hin. Zu diesen gehört die Rede von menschlichen Ideen überhaupt, insofern darin zum Ausdruck gebracht wird, daß die menschliche Erkenntnis—wie die göttliche—von sinnlicher Vermittlung unabhängig (nicht an der *res materialis* oder deren *quidditas* gebunden) ist. Zu diesen gehören auch die Lehre von der objektiven Realität der Idee Gottes, die darauf hinausläuft, einen

¹¹⁸ *Principia philosophiae*, I, § 45, AT VIII-1, 22,6-9. Die Gotteserkenntnis sollte also konsequent eine konfuse genannt werden. Das würde auch der Definition des von J. Altenstaig und J. Tytz herausgegebenen *Lexicon theologicum* entsprechen: „Cognitio distincta est qua quicquid est cognito essentiale, patet potentiae. Unde didistincte [sic] cognosci aliquid est quando nihil eius latet. Cognitio confusa est qua aliquid essentiale vel intrinsecum obiecto patet potentiae, et aliquid latet, ut scribit Gab[riel Biel]. d. 3, q. 5, lib. I Sent. ...“, Köln 1619, Nachdruck Hildesheim 1974, 150b s.v. cognitio.

unendlichen *vice-deus* in der menschlichen Idee zu konstituieren, und die These von der Gottebenbildlichkeit, die primär im menschlichen Willen bestehe, dem Unendlichkeit beigelegt wird. Gerade Descartes' Theorie der menschlichen Gotteserkenntnis zeigt somit, wie G. Krüger bei ihm wahrgenommen hat, eine philosophische Selbstbehauptung des Subjektes gegenüber Gott,¹¹⁹ oder, vielleicht genauer gesagt, eine philosophische Selbstüberhebung des Menschen zu einer Ebene, die Gottes ist.

5. Ertrag

In der Ersten Philosophie Descartes' wird Gott durch eine *idea Dei*, die im Menschen vorhanden ist, erkannt. Diese und die sonstige Anwendung des Begriffs *Idee* bei Descartes kann aus scholastischen Theorien von der *Idee*, die mit dem göttlichen Erkennen verbunden war, mehrere Aspekte entlehnen: die von Materiellem unabhängige Erkenntnisweise, die Beziehung des Bildes oder Gleichnisses zwischen der Idee und ihrem Objekt, das objektive oder intelligible Sein des Objektes in der Idee.

Die Rede von der Idee Gottes als einem Bild (*imago*) Gottes bringt von Suárez und Descartes' reformierten Gegnern her zur Frage, ob hier eine formale, univoke Übereinstimmung zwischen Gott und der menschlichen Gottesidee gelehrt wird. Diese Möglichkeit wird von Descartes' Texten gegen die Univozität, und von seiner Lehre von der Schöpfung der ewigen Wahrheiten nicht ausgeschlossen. Descartes' Insistieren auf der Unbegreiflichkeit Gottes aber widerspricht einer solchen univoken Übereinstimmung, wenigstens in jenen seiner Texte, die eine strikte Unbegreiflichkeit Gottes lehren und diese nicht auf nur bestimmte Eigenschaften Gottes beschränken. Andere cartesische Thesen weisen positiv in die Richtung einer univoken oder formalen Übereinstimmung zwischen Gott und der menschlichen Gottesidee. Denn Descartes bestimmt die Idee als ein Bild, das er auf Gott bezieht, scholastisch gesagt: so, wie Gott in sich selbst ist, *prout in se est*. Mit dieser These stimmt überein, daß Descartes die Klarheit und Deutlichkeit der philosophischen Gotteserkenntnis lehrt, die Suárez gerade auch mit dem Argument abgelehnt hatte, daß Gott nicht so, wie er in sich selbst ist, erkannt werden kann. Ferner hat Descartes, im Unterschied zum suaresischen Festhalten an der relativen Priorität der negativen Theologie, die Positivität der Erkenntnis des Unendlichen gelehrt. Auch hat er der Gottesidee eine objektive Realität zugeschrieben, die der formalen Realität Gottes entspricht und die endliche formale Realität des Menschen übersteigt. Descartes' Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis stimmt mit spätscholastischen Lehren von der glückseligen Gottesschau überein, insofern er eine Erkenntnis Gottes durch ein Bild (*imago*) lehrt, die klar und deutlich sei, zugleich aber die Unbegreiflichkeit Gottes respektiere. Auf diese Art und Weise erhebt Descartes' Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis tendentiell einen gesteigerten Anspruch, der in mehreren Hinsichten der Unendlichkeit Gottes im Unterschied zur Endlichkeit des Menschen nicht mehr Rechnung trägt.

¹¹⁹ G. Krüger, 'Die Herkunft des philosophischen Selbstbewußtseins', in: ders., *Freiheit und Weltverwaltung*, 11-69, hier 43, vgl. 32-33, 36-37, 66-67.

KAPITEL VIII

THEMEN DER CARTESISCHEN LEHRE VON DEN EIGENSCHAFTEN GOTTES

1. Einleitung

Die 'ganze natürliche Theologie', die Suárez noch in seine Metaphysik zu integrieren bestrebt war, hat Descartes nicht als solche interessiert. Die Eigenschaften Gottes werden in erster Linie im Dienst der Beweise für die Existenz Gottes erörtert, die in den *Meditationes* prominent bis in den Titel hinein thematisiert wird. Niemals behandelt Descartes die einzelnen Eigenschaften Gottes unter dem Gesichtspunkt der Frage, ob und in welcher Bedeutung jede Gott zukommt. Darum kann er sowohl die 'Kontemplation' vieler Eigenschaften Gottes außerhalb seiner geschriebenen Meditationen stattfinden lassen (VII, 52,10-20, vgl. 63,4-11) als auch Gott ohne weiteres Eigenschaften zuschreiben, von denen in der Scholastik spätestens seit Ockham umstritten war, ob mit natürlicher Vernunft überhaupt ersichtlich ist, daß sie Gott zukommen (Einzigkeit, Allmacht, Unendlichkeit).¹ Auch wenn die Frage offen bleibt, ob die Metaphysik auch ihrerseits im Dienst der cartesischen Physik gestaltet worden ist,² kann festgestellt werden, daß sich die Gotteslehre bei Descartes nicht selbst als Ziel der Metaphysik herausstellt.

Es gibt also bei Descartes nicht eine bestimmte Eigenschaft, die an der Spitze einer klar geordneten Reihe von Eigenschaften steht. Wenn es also in der cartesischen Ersten Philosophie faktisch doch eine 'erste' oder grundlegende Eigenschaft Gottes gibt, kann das nur daraus folgen, daß Descartes solches explizit behauptet oder daß er einer bestimmten Eigenschaft eine Bedeutung zuschreibt, die dieser eine sachliche Priorität vor anderen Eigenschaften verleiht. In diesem Kapitel wird die Frage nach der grundlegenden Bezeichnung Gottes im Hinblick auf Unendlichkeit (und Vollkommenheit), Denken und Macht (*causa sui*) Gottes gestellt. Zuvor ist nachzugehen, ob die Einheitlichkeit der Idee Gottes eine diskursive Ableitung von Eigenschaften und über diesen Weg die Identifizierung einer 'ersten' Eigenschaft ermöglicht (§ 2). Als die für Descartes erste Eigenschaft Gottes haben manche Forscher die Unendlichkeit (an sich oder in Verbindung mit der Vollkommenheit) betrachtet (§ 3). An der Frage nach der grundlegenden Eigenschaft wird festgehalten, wenn anschließend besonders Themen der cartesischen Gotteslehre zur Sprache kommen, die sich im 17. Jahrhundert als kontrovers herausgestellt haben: die Bestimmung der

¹ Nach einem Text aus den *Primae responsiones* dagegen „stimmen alle Metaphysiker in der Beschreibung der Attribute Gottes (nämlich derer, die durch die bloße menschliche Vernunft erkannt werden können) einstimmig überein ...“ (VII, 138,3-6).

² Neuerdings hat Th. Verbeek die Auffassung vertreten, daß die Physik vom *Discours* bis hin zu den *Principia philosophiae* definitiv von der Metaphysik abhängig geworden ist, wobei die Metaphysik nicht Ziel, sondern Mittel sei; *De wereld van Descartes*, 95-97, hier 97.

göttlichen Wesenheit als Denken (*cogitatio*) und die dadurch bedingte Allgegenwartslehre (§ 4), sowie die Lehre von der Macht und dem Willen Gottes, die sich in dem Gedanken der *causa sui*, in der Lehre von der Schöpfung der ewigen Wahrheiten, und in der These von der beschränkten Geltung des Widerspruchsprinzips artikuliert hat (§ 5).

2. Die Idee Gottes und die Ableitung göttlicher Attribute

Die Frage, ob Descartes eine der Eigenschaften Gottes für die primäre und grundlegende gehalten hat, wird von einigen seiner modernen Interpreten mit einem Verweis auf die göttliche Unendlichkeit (J.-L. Marion) oder auf die Unendlichkeit in Verbindung mit der Vollkommenheit (Ph. Clayton, A. Koyré, W. Pannenberg) positiv beantwortet.³ Doch wird auch geleugnet, daß sich überhaupt eine primäre Eigenschaft Gottes anweisen läßt (J.-M. Beyssade).⁴ Eine primäre Eigenschaft Gottes, in dem Sinne, daß sie an erster Stelle in einer ganzen—eventuell in gewissem Grad deduktiv geordneten—Reihe genannt wird, gibt es bei Descartes nicht. Zwar wird in seinen 'Definitionen' von Gott eine Reihe von Eigenschaften genannt, aber in der Reihenfolge stimmen Descartes' definitionsartige Bestimmungen nicht überein.⁵ Es gibt kein Attribut, das immer an erster Stelle genannt wird.

³ J.-L. Marion, *Prisme métaphysique*, 217-292 (vgl. die englische Bearbeitung, 'The Essential Incoherence of Descartes' Definition of Divinity', in: A.O. Rorty (Hg.), *Essays on Descartes' Meditations*, Berkeley 1986, 297-338); ders., 'Esquisse d'une histoire des définitions de Dieu à l'époque cartésienne', *Questions cartésiennes*, II, Sur l'ego et sur Dieu, Paris 1996, 221-279, hier 243-249 und 252, wo die Lehre, daß die Idee des Unendlichen Priorität habe vor den anderen Bestimmungen der göttlichen Wesenheit, als 'cartesianische Orthodoxie' qualifiziert wird. W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, I, 379-383; ders., *Theologie und Philosophie*, 144, 146 (Pannenberg betont freilich die Priorität des Unendlichkeitsbegriffs vor dem Vollkommenheitsbegriff). A. Koyré, *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, Paris 1922, 5-15 (vgl. ders., *Descartes und die Scholastik*, Darmstadt 1971, 15-21), vgl. ders., *Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum*, Frankfurt am Main 1980, 101. Ph. Clayton, *Das Gottesproblem*, I, Gott und Unendlichkeit in der neuzeitlichen Philosophie, Paderborn 1996, 120-121; ders., 'Descartes and Infinite Perfection', in: Th.A. Duart (Hg.), *The American Catholic Philosophical Association Proceedings of 1992*, Washington 1993, 137-147, hier 140-145; ders., 'The Theistic Argument from Infinity in Early Modern Philosophy', *International Philosophical Quarterly* 36 (1996) 5-17, hier 7-9.

⁴ J.-M. Beyssade, 'The Idea of God and the Proofs of His Existence', in: J. Cottingham (Hg.), *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge 1995, 174-199, hier 187-188 und 195.

⁵ *Discours de la méthode*, AT VI, 35,1-6: „tout ce peu que ie participois de l'estre parfait, i'eusse pû avoir de moy, par mesme raison, tout le surplus que ie connoissois me manquer, et ainsi estre moy mesme infini, eternel, immuable, tout connoissant, tout puissant, et enfin avoir toutes les perfections que ie pouvois remarquer estre en Dieu"; *Meditationes*, AT VII, 40,16-18: „... illa [idea] per quam summum aliquem Deum, aeternum, infinitum, omniscium, omnipotentem, rerumque omnium, quae praeter ipsum sunt, creatorem intelligo ..."; 45,11-14: „... Dei nomine intelligo substantiam quandam infinitam, independentem, summe intelligentem, summe potentem, et a qua tum ego ipse, tum aliud omne, si quid aliud extat, quodcumque extat, est creatum"; *Secundae responsiones*, VII, 162,4-7: "Substantia, quam summe perfectam esse intelligimus, et in qua nihil plane concipimus quod aliquem defectum sive perfectionis limitationem involvat, Deus vocatur"; *Principia philosophiae* I, § 14, VIII-1, 10,5-8: „... inter diversas ideas ... unam esse entis summe intelligentis, summe potentis et summe perfecti, quae omnium longe praecipua est"; I, § 22, VIII-1, 13,18-23: „... videmus illum esse aeternum, omniscium, omnipotentem, omnis bonitatis veritatisque fontem, rerum omnium creatorem, ac denique illa omnia in se habentem, in quibus aliquam perfectionem infinitam, sive nulla imperfectione terminatam, clare possumus advertere"; I, § 54, VIII-1, 26,1-3: „... habere possumus ideam claram et distinctam substantiae cogitantis increatae et independentis, id est Dei ...".

Doch sind in den cartesischen Schriften Ableitungen göttlicher Eigenschaften vorhanden. So wird beispielsweise aus Gottes *Vollkommenheit*⁶ oder daraus, daß er wahrhaftig und der Geber allen Lichtes ist, gefolgert, daß er kein Betrüger sein kann.⁷ Ebenfalls von der *Vollkommenheit* leitet Descartes die Existenz Gottes ab.⁸ Die *Unabhängigkeit* schließt die Unendlichkeit in sich.⁹ Aus der *Macht* wird gefolgert, daß Gott allgegenwärtig ist,¹⁰ und daß er andere Dinge neben dem Ich geschaffen hat oder zumindest schaffen kann.¹¹ Aus der *Kraft zum Existieren* folgt die Kraft, alle Vollkommenheiten zu besitzen, von denen Gott die Idee in sich hat.¹² Mit der *Unendlichkeit* ist die Unbegreiflichkeit Gottes gegeben.¹³ Aus der *Unermeßlichkeit* der göttlichen Natur wird gefolgert, daß Gott keine Ursache seiner Existenz braucht.¹⁴ Und diese Aufzählung erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Diese Ableitungen führen freilich nicht auf eine grundlegende Eigenschaft zurück.¹⁵

Diesen Ableitungen ist gemeinsam, daß sie die eine Eigenschaft Gottes aus einer anderen herleiten,—ein Verfahren, das Suárez als *a priori* gekennzeichnet hatte¹⁶. Das ist nicht ohne Grund so, denn jeder andere Ausgangspunkt theologischer Ableitungen ist für Descartes problematisch. (a) Die in der Scholastik geläufige und noch von Suárez (trotz seines Ansatzes beim Gott und Geschöpf gemeinsamen Seinsbegriff) festgehaltene Begründung der Gotteslehre aus den geschaffenen Wirkungen Gottes in der Welt (*a posteriori*) ist für Descartes ausgeschlossen wegen seines methodischen Zweifels an der Existenz der Welt und generell wegen seines Bestrebens, in der Ersten

⁶ *Meditationes*, AT VII, 52,2-9 vgl. 53,23-25 (vgl. über die Güte Gottes und die Möglichkeit des Getäuschtwerdens: 83,24-25; 85,25-27; 88,19-22; *Principia philosophiae* IV, § 1, AT VIII-1, 328,19-20).

⁷ *Principia philosophiae*, I, § 29, AT VIII-1, 16,9-11.

⁸ *Meditationes*, AT VII, 66,12-15; 67,8-10, 13-15, 23-28; vgl. *Principia philosophiae* I, § 14, AT VIII-1, 10,15-18; vgl. I, § 18, VIII-1, 11,27-29. Vgl. Marion, *Prisme métaphysique*, 279: „... l'existence de Dieu se conclut de son essence parfaite“.

⁹ An Mersenne, 30. September 1640, AT III, 191,15-16.

¹⁰ An Henry More, 15. April 1649, AT V, 343,16-18.

¹¹ *Meditationes*, AT VII, 56,4-6.

¹² *Meditationes*, AT VII, 50,1-4.

¹³ Vgl. das vorige Kapitel: AT I, 145,21-24; 146,4-5; 150,6-7, 13-15, 18-19; 152,9-19; AT II, 383,16-20; AT III, 234,1-2; 273,24-26; 274,14-19; 284,5-12; 293,20-27; 393,29-30; 430,4-8; AT IV, 118,22-25; AT V, 356,25-27; AT VII, 9,15-17; 46,18-28; 52,2-6; 55,20-21; 107,1-2; 110,26-27; 112,20-25; 113,9-17; 140,2-5; 189,17-18; 367,25-368,20; AT VIII-1, 12,12-16; 14,27-29; 20,25-28.

¹⁴ *Secundae responsiones*, AT VII, 164,29-165,3.

¹⁵ J.-L. Marion nimmt mehrere Ableitungen an, die nicht alle von Descartes ausdrücklich formuliert worden sind: die Unermeßlichkeit sei „directement déduite de l'infini“ (*Prisme métaphysique*, 242), die Unbegreiflichkeit sei die „seconde détermination, que Descartes déduit directement de l'infinité divine“ (243, vgl. 262), sowie ihm zufolge auch die Unabhängigkeit „se déduit immédiatement de l'infini selon une équivalence fondamentale“ (244, 246). Zugleich gelte daß „tout, en Dieu, peut se déduire de la toute-puissance“ (250). Die Wirkursächlichkeit Gottes sei „elle-même directement déduite de la toute-puissance divine“ (252). Zusammenfassend und etwas schwächer formuliert: „Relèvent du nom divin d'*infinium* les attributs ... de *substantia*, infinité, indépendance, immensité, et incompréhensibilité ... Relèvent du nom divin de *potentia* les attributs ... de création et de puissance suprême ... Relèvent enfin du nom divin d'*ens summe perfectum* l'attribut ... d'intelligence suprême, mais encore toutes les perfections pensables ...“ (256). Das Unendliche 'commande' die Substantialität, Unabhängigkeit, Unermeßlichkeit und Unbegreiflichkeit (258-259). Von den drei Hauptattributen (Unendlichkeit, Vollkommenheit und Macht) gelte eine „irréductibilité de chacun des trois termes“ (257).

¹⁶ Vgl. oben Kapitel III, § 4. Suárez, *DM* 29.3.1, XXVI, 47b; 30 prologus, XXVI, 60b.

Philosophie von den Sinnen abzulenken. Gegen diese Begründung spricht auch Descartes' Behauptung, nichts in Gott sei den äußeren Dingen ähnlich (*simile*; AT VII, 188,6-11),—eine These, die auch seiner Lehre von der Schöpfung der ewigen Wahrheiten entspricht, insofern aber nicht konsequent durchgehalten worden ist, als Descartes den Geschöpfen schon als solchen Gottebenbildlichkeit beilegen kann.¹⁷ (b) Aber auch das Ich, dessen Descartes sich gewiß ist, kann schwer der Ausgangspunkt für die Antwort auf die Frage sein, welche Eigenschaften Gott zukommen. Denn eine solche Begründung stände unter dem Verdacht, die Idee Gottes sei bloß aus dem Ich selbst hervorgegangen,¹⁸ sei bloß etwas Ausgesonnenes (*fictitium*) und besage also nichts über die Existenz Gottes außer mir.

Weder die Welt, noch das Ich sind also ein zuverlässiger Ausgangspunkt für die argumentative Begründung der Lehre von den Eigenschaften Gottes. Eine Begründung, die sowohl dem Zweifel (der eine objektive Begründung ausschließt), wie dem 'Projektionsverdacht' (der eine subjektive Begründung ineffektiv macht) überlegen ist, erscheint Descartes nur die These von dem Verursachtsein der Gotteserkenntnis durch Gott selbst (theologische Begründung) zu sein. Wenn die Erkenntnis Gottes unmittelbar von Gott selbst eingegeben worden ist, kann es im Prinzip eine Gottesidee ohne diskursive Ableitungen geben, denn die Idee Gottes erscheint dann im Ich gleichsam als ein abgeschlossenes Ganzes. Indem sie nicht durch Argumentation gewonnen werden kann, muß sie 'auf einmal' (*tota simul*, VII, 371,25)¹⁹ da sein, kann sie 'nicht vergrößert werden (*non ... augetur*, VII, 371,17 und 21)', und kann weder von ihr etwas abgetan noch ihr etwas zugefügt werden.²⁰ Die Idee Gottes ist keine zusammengesetzte Idee, wie es die der Menschen oder Engel ist (vgl. VII, 43,5-9). Als eine zusammengesetzte wäre sie zu betrachten, wenn sie aus verschiedenen vorher erkannten Eigenschaften zusammengewachsen wäre.²¹

Läßt sich aber mit der unmittelbaren Verursachung der Gottesidee durch Gott selbst die von Descartes immerhin anerkannte Möglichkeit einer argumentativen Ableitung *a priori* der einzelnen Attribute Gottes aus anderen Eigenschaften Gottes vereinbaren? Descartes scheint in der Tat der Meinung zu sein, daß die diskursive Ableitbarkeit einzelner Attribute mit der Unableitbarkeit der Idee Gottes als ganzer vereinbar ist. Denn ihm zufolge können in der Idee Gottes neue Vollkommenheiten entdeckt werden, so daß diese Idee noch 'deutlicher und ausdrücklicher wird' (VII, 371,18), obwohl sie immer schon das ganze Unendliche und nicht nur einen Teil desselben repräsentiere (VII, 368,6-7).

Zu den Schwierigkeiten der These von der göttlichen Verursachung der menschlichen Gotteserkenntnis gehört auch diese, daß Descartes' Anerkennung der

¹⁷ Der zitierte Text aus den *Responsiones tertiae* verträgt sich kaum mit der Aussage im *Gespräch mit Burman*, wonach *alle* Geschöpfe das Bild und Gleichnis Gottes besitzen (AT V, 156,5-26, womit die dritte Meditation übereinstimmt, AT VII, 51,18-20: *ex hoc uno quod Deus me creavit ...*).

¹⁸ AT VII, 43,11-12: „... a me ipso potuisse proficisci“; vgl. der ganze Abschnitt VII, 42,16-47,23.

¹⁹ Nicht zu übersehen ist, daß Descartes hier in einen Widerspruch zu seiner eigenen Aussage gerät, wonach Gott nicht deutlich erkannt werden könne durch die, die ihn „totum simul conantur animo complecti, et tanquam e longinquo respiciunt“, VII, 114,2-3, vgl. den Abschnitt 113,14-114,3.

²⁰ *Meditationes*, AT VII, 51,10-12; vgl. VII, 68,18-20; *Quintae responsiones*, AT VII, 371,11-14.

²¹ Vgl. E.M. Curley, *Descartes against the Skeptics*, Oxford 1978, 167, der meint, daß „... an enumeration of some of God's perfections ... would make the idea of God composite ...“.

Möglichkeit diskursiver Ableitungen göttlicher Eigenschaften seine These von dem ausschließlich göttlichen Ursprung der Gottesidee nicht verstärkt, zumal er dabei auch von Eigenschaften des menschlichen Subjektes her argumentiert. So finde jeder in sich die Idee des Erkennens (*idea intellectionis*), die er grenzenlos ausdehnt (*indefinite extendendo*), so daß er die Idee des göttlichen Erkennens bildet (*format ideam intellectionis divinae*). Dasselbe gelte auch von anderen Eigenschaften, von denen in uns 'Spuren' vorhanden seien.²² Descartes erkennt auch mehr im Allgemeinen die Möglichkeit an, geschaffene Vollkommenheiten zu 'vergrößern' oder zu 'steigern' bis zu einem Grad, der im Menschen nicht vorhanden sein kann und Gott zukommt.²³ Wie kann Descartes dann doch bestreiten, wie er tatsächlich tut, daß die Idee Gottes „sukzessive aus den gesteigerten Vollkommenheiten der Geschöpfe gebildet werde“ (VII, 371,23-26)? Wie kann er noch beweisen, daß das Vermögen, geschaffene Vollkommenheiten zu steigern, nur deshalb im Menschen vorhanden sein kann, weil die Idee Gottes in uns sei²⁴ oder deshalb, weil wir von Gott geschaffen seien?²⁵ Descartes hat zwar behauptet, es gebe auch göttliche Eigenschaften, wie die absolute Unermeßlichkeit, Einfachheit, und die alle anderen Attribute umfassende Einheit, die kein Vorbild (*nullum plane exemplum*) in den Geschöpfen haben.²⁶ Wie wissen wir aber, daß auch die Idee dieser Eigenschaften nicht durch eine Negation der im Ich vorhandenen Unvollkommenheiten gebildet worden ist, und wie ist dann noch auszuschließen, daß sie nur Produkt des denkenden Subjektes ist?

3. Unendlichkeit und Vollkommenheit Gottes

Daß die Unendlichkeit die grundlegende Eigenschaft Gottes ist, hat Descartes nicht ausdrücklich gesagt. In der ersten wichtigen Aufzählung der Eigenschaften Gottes in den *Meditationes* erscheint die Unendlichkeit erst nach der Ewigkeit (VII, 40,16-17). Vielmehr liegt ein sachlicher Anlaß für die Annahme der Priorität der Unendlichkeit darin, daß Descartes die Erkenntnis des Unendlichen als Bedingung der Erkenntnis des Endlichen betrachtet. Die Erkenntnis des Unendlichen geht nach Descartes gewissermaßen der Erkenntnis des Endlichen, einschließlich meiner selbst, voran und kommt mithin nicht durch eine Negation von Endlichem zustande (AT VII, 45,23-29; oben Kapitel VI, § 5.3).²⁷ An der betreffenden Stelle der *Meditationes* wird das Unendliche

²² AT VII, 188,16-20; ähnlich 365,11-18; vgl. 137,9-13; Vgl. *Principia* II, § 42: die Veränderlichkeit selbst der Geschöpfe sei ein Argument für die Unveränderlichkeit Gottes. Vgl. L. Feuerbach (Hg. F. Jodl), *Geschichte der Neueren Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza*, in *Sämtliche Werke* III, 2. Aufl. Stuttgart/Bad Cannstatt 1959, 212 Anmerkung; vgl. 244: „Die ersten Ansätze zu dieser Erkenntnis, der Erkenntnis der Theologie als der Anthropologie, liegen bereits in Descartes“.

²³ *Quintae responsiones*, AT VII, 365,11-18; 370,20-371,26. Vgl. Marion, *Prisme métaphysique*, 254; ders., *Théologie blanche*, 71, 394: „L'amplification à l'infini relève bien de l'*ego*, mais l'*ego* relève lui-même de l'infini“.

²⁴ AT VII, 365,15-18; vgl. an Hyperaspistes, [August 1641], AT III, 427,21-428,2.

²⁵ AT VII, 370,25-371,4; vgl. an Regius, [24. Mai 1640], AT III, 64,12-20.

²⁶ *Secundae responsiones*, AT VII, 137,8-138,1.

²⁷ Vgl. auch *Quintae responsiones*, AT VII, 365,6-8; an Hyperaspistes, [August 1641], AT III, 426,27-427,20. J.-L. Marion, *Prisme métaphysique*, 241-242.

von Descartes mit Gott identifiziert (45,29), so daß die Unendlichkeit zur ersterkannten Eigenschaft Gottes zu avancieren scheint.

Doch läßt sich die Unendlichkeit nicht ohne weiteres mit Gott identifizieren, sondern nur über den Vollkommenheitsbegriff. Darum gilt die Priorität des Unendlichen so, daß sie durch den Begriff der Vollkommenheit qualifiziert wird. Darauf weist schon der unmittelbare Kontext hin, in dem die *Meditationes* die Priorität der Erkenntnis des Unendlichen behaupten. Die Priorität der Erkenntnis des Unendlichen vor der des Endlichen erläutert Descartes nämlich mit der Behauptung, er würde seine eigene Unvollkommenheit nicht kennen, wenn nicht die „Idee eines vollkommeneren Seienden“ in ihm wäre (45,30-46,4). Diese Erklärung ist nur möglich, wenn eine reale „Identität des *infinitum* mit dem *perfectum*“²⁸ angenommen wird. Eine ausdrückliche *Ableitung* der Vollkommenheit aus der Unendlichkeit liegt hier augenscheinlich nicht vor, denn Descartes behauptet, daß die Erkenntnis der eigenen Unvollkommenheit die Erkenntnis eines Vollkommeneren voraussetzt (45,30-46,4), und diese Behauptung bildet eine erläuternde Parallele mit der Erkenntnis des Unendlichen, die nach Descartes der Erkenntnis des Endlichen vorausgeht (45,23-29). Die Identifikation des Unendlichen mit dem Vollkommenen wird durch das *Gespräch mit Burman* bestätigt, in dem die Aussage der *Meditationes* über die Priorität der Erkenntnis des Vollkommenen (VII, 45,30ff.) wieder aufgenommen wird. Denn dort gelten Vollkommenheit und Unendlichkeit, genauso wie Unvollkommenheit und Endlichkeit, sachlich als Äquivalente.²⁹

Auch abgesehen vom Zusammenhang mit der Priorität der Erkenntnis des Unendlichen ist die These von der Äquivalenz der Unendlichkeit mit der Vollkommenheit eine cartesische Konstante, an der spätestens von 1637 an bis in die Zeit nach dem Erscheinen der *Principia philosophiae* festgehalten wird. So kommt die Unendlichkeit im *Discours de la méthode* als eine unter anderen Eigenschaften Gott als dem 'vollkommenen Seienden' zu (AT VI, 34,30-35,6).³⁰ In der dritten Meditation heißt es, daß Gott in dem Sinn aktuell unendlich sei, daß seiner Vollkommenheit nichts zugefügt werden könne (AT VII, 47,19-20).³¹ Und in einem Brief an Clerselier definiert Descartes 1649 die unendliche Substanz als „eine Substanz, die wahre und reale Vollkommenheiten hat, die aktuell unendliche und unermeßliche sind“ (AT V, 355,22-

²⁸ W. Pannenberg, *Theologie und Philosophie*, 146, vgl. 144 („Kennzeichnung des Unendlichen durch den Begriff des Vollkommenen“). Pannenberg interpretiert diese Identität freilich als einen „Übergang“ von der Intuition des Unendlichen zum Gedanken des Vollkommenen (148).

²⁹ AT V, 153,18-33, vgl. Marion, *Prisme métaphysique*, 240-1. Keinen Hinweis auf die Äquivalenz der Unendlichkeit mit der Vollkommenheit enthält die These der Priorität des Unendlichen vor dem Endlichen in den *Quintae responsiones* (AT VII, 365,6-8) und im Brief an Clerselier, ([23. April 1649], AT V, 356,1-14; vgl. jedoch 355,22-24).

³⁰ Von Unendlichkeit ist im *Discours* relativ selten die Rede. Wenn sie theologische Bedeutung hat, wird sie immer mit der Vollkommenheit verbunden; so außer dem zitierten Text: AT VI, 39,4-5: „un estre parfait et infini“; 43,7-8: „les perfections infinies de Dieu“.

³¹ Bedeutsam ist, daß Descartes in seiner *Synopsis* der dritten Meditation die Unendlichkeit gar nicht erwähnt, sondern nur von der *idea entis summe perfecti* (VII, 14,25) und einer *causa summe perfecta* (14,27) spricht. Eine merkwürdige Bestätigung des Zusammenhanges zwischen Unendlichkeit und Vollkommenheit ist, daß Descartes' die 'Begrenzung (*limitatio*)' im Allgemeinen als eine „negatio ulterioris perfectionis“ bestimmt (VII, 111,23-24); ähnlich Descartes' Rede von Dingen, die Vollkommenheit zugleich mit einer *imperfectio sive limitatio* besitzen (VIII-1, 13,25-26).

24). An Henry More schreibt Descartes, er wolle die Welt nicht unendlich nennen, denn Gott sei größer als die Welt, und zwar nicht in Ausdehnung, sondern in Vollkommenheit (AT V, 344,11-14).

Dieser textuelle Bestand findet seinen theoretischen Grund darin, daß die Unendlichkeit als solche bei Descartes nicht ausschließlich von Gott ausgesagt wird. Unendlichkeit kommt nur als Unendlichkeit der *Vollkommenheit* im exklusiven Sinn Gott zu. Unendlichkeit als solche legt Descartes mehreren Dingen bei, wie in repräsentativer Weise der Abschnitt der *Principia philosophiae* zeigt, in dem Descartes sich gegen Dispute über das Unendliche (*disputationes de infinito*) ausspricht. An dortiger Stelle denkt er zunächst an eine unendliche Linie und eine unendliche Zahl, erwähnt aber gar nicht die Unendlichkeit Gottes (I, § 26; AT VIII-1, 14,26-15,17).³² Descartes redet ferner u.a. auch von einem unendlichen menschlichen Willen (VIII-1, 18,13), einer unendlichen Zahl (VIII-1, 15,2), einer unendlichen Linie (VIII-1, 14,30-15,1), unendlichen verschiedenen Bewegungen (VIII-1, 58,8, vgl. 78,24; XI, 10,23-24), einer unendlichen Teilbarkeit der Materie (VII, 85,29-30; vgl. 86,10-15; 163,16-19; vgl. XI, 12,14-19 [endlose Teilbarkeit]) und einen *progressus in infinitum* schließt er nicht aus (VII, 106,14-107,7; IV, 112,26-113,4; V, 355,9-12).³³

Nun hat Descartes einen Unterschied zwischen dem Unendlichen (*infinitum*) und dem Endlosen (*indefinitum*) gemacht, der erlaube, die Unendlichkeit für Gott zu reservieren.³⁴ Zwar wird diese Unterscheidung insofern von Descartes nicht konsequent gefolgt, als er immer noch 'unendlich' nennt, was von ihr her 'endlos' heißen müßte. Auch ist nicht ausgeschlossen, daß die Unterscheidung die diplomatische Aufgabe zu erfüllen hatte, scholastische Kritik zu vermeiden.³⁵ Aber abgesehen von diesen Grenzen ihrer Bedeutung gibt es Gründe für die Annahme, daß sie auch konzeptuell kaum ausreicht, um die Unendlichkeit zur exklusiven Eigenschaft Gottes zu machen. Von den *Principia philosophiae* I, § 27 ausgehend, können (mit M.D. Wilson) ein epistemologischer und ein metaphysischer Aspekt der Unterscheidung angenommen werden. Der *epistemologische* Aspekt besagt, daß im Unendlichen, in Gott also, positiv keine Grenzen sein können, während wir vom Endlosen nur negativ zugeben, daß von uns keine Grenzen in ihm gefunden werden. Der *metaphysische* Aspekt ist, daß Gott in jeder Hinsicht (*omni ex parte*, VIII-1, 15,20) keine Grenzen hat, während wir im

³² Gegen die Dispute über das Unendliche auch an Mersenne, [27. Mai 1638], AT II, 138,4-5, wo 'das Unendliche' nicht näher bestimmt wird.

³³ Vgl. Clayton, 'Theistic Argument from Infinity', 6-7.

³⁴ AT VIII-1, 15,4-7, 15,18-25 und an anderen Orten. Vgl. zur Unterscheidung: Koyré, *Welt*, 102-104, 111-112, 117; M.D. Wilson, 'Can I Be the Cause of My Idea of the World? (Descartes on the Infinite and Indefinite)', in: Rorty (Hg.), *Essays*, 339-358; R. Ariew, 'The Infinite in Descartes' Conversation with Burman', *Archiv für Geschichte der Philosophie* 69 (1987) 140-163, hier ab 147.

³⁵ Vgl. Koyré, *Welt*, 103-104, vgl. schon sein *Essai*, 141; Wilson, 'World', 342, 349. Descartes selbst wollte 1638 eine Unendlichkeit verschiedener Kräfte als eine synkategorematische (potentielle) Unendlichkeit verstanden wissen, „afin qu'on n'ait rien en l'Ecole à y reprendre" (an Morin, [13. Juli 1638], AT II, 207,23-26).

Endlosen nur „in einer gewissen Hinsicht“ (*aliqua ex parte*, 15,23) keine Grenzen finden können.³⁶

Beide Aspekte der Unterscheidung machen jedoch nicht sicher, daß der Begriff des Unendlichen „nur Gott (*solī Deo*, 15,19)“ zukommt. Vom epistemologischen Aspekt ist das am klarsten, weil die Tatsache, daß *wir* im Endlosen keine Grenzen finden können, keineswegs bedeutet, daß in ihm in der Tat (ontologisch) keine Grenzen sind: *an sint simpliciter infinita necne, profiteor me nescire* (AT V, 274,10-11). Weil also nicht ausgeschlossen ist, daß etwas in Wirklichkeit *simpliciter infinitum* ist, ist ein zusätzliches metaphysisches Kriterium erforderlich, um die Unendlichkeit weiterhin „nur von Gott“ aussagen zu können. Hilft dazu die metaphysische Unterscheidung einer Unendlichkeit „in gewisser Hinsicht“ von einer solchen „in jeder Hinsicht“? Die Schwierigkeit liegt in der letztgenannten Unendlichkeit, denn fraglich ist, ob nur Gott „in jeder Hinsicht“ unendlich ist. Diese Aussage ist nicht ganz eindeutig, denn sie könnte sowohl auf „jede Hinsicht“ sämtlicher Eigenschaften eines Dinges, als auch auf „jede Hinsicht“ aller in der Wirklichkeit vorhandenen Eigenschaften überhaupt zielen. In der *ersten* Bedeutung, also im Hinblick auf die eigenen Eigenschaften, ist keineswegs ausgeschlossen, daß auch anderes als Gott „in jeder Hinsicht“ unendlich heißen kann. Wenn beispielsweise die Materie nur durch eine einzige Eigenschaft definiert wird, nämlich durch Ausdehnung,³⁷ kann die Materie schon „in jeder Hinsicht“ unendlich heißen, wenn nur die Ausdehnung unendlich sei. In der *zweiten* Bedeutung kommt eine Unendlichkeit „in jeder Hinsicht“, also aller in der Wirklichkeit vorhandenen Eigenschaften, auch Gott nicht zu. Denn von Gott kann nach Descartes etwa nicht gesagt werden, daß er in Ausdehnung unendlich ist. Eine Unendlichkeit *omni ex parte* im letztgenannten Sinn fordert streng genommen die Einzigkeit der Substanz, wie Spinoza sie gelehrt hat.³⁸ Von cartesischen Prämissen her kann Gott dagegen nur im qualifizierten Sinn „in jeder Hinsicht“ unendlich sein. Dabei liegt für Descartes die Bestimmung der Vollkommenheit auf der Hand: nur Gott ist unendlich in jeder Hinsicht *der höchsten Vollkommenheit*. Unendlichkeit als solche kommt aber in der cartesischen Perspektive nicht nur Gott (gegen VIII-1, 15,19) zu, sondern auch anderen Dingen.

Descartes hat keineswegs als erster die göttliche Unendlichkeit als eine der Vollkommenheit betrachtet. Suárez hat die Unendlichkeit Gottes als eine der Vollkommenheit seiner Wesenheit bestimmt, im Unterschied zum aristotelischen

³⁶ Vgl. zum metaphysischen Aspekt auch die *Primae responsiones* VII, 113,1-8; zum epistemologischen Aspekt, an More, 5. Februar 1649, AT V, 5-13; sowie zur Unterscheidung als solcher: Wilson, 'World'; J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, 3. Aufl. 1988, 260-261, nach dem die „deux fondements reviennent au même“ (261).

³⁷ *Principia philosophiae* II, § 4, VIII-1, 42,4-8: die Natur der Materie bestehe „... tantum in eo quod sit res extensa in longum, latum et profundum“.

³⁸ Schon in der Scholastik ist die Unendlichkeit Gottes von anderer Unendlichkeit unterschieden worden. So unterscheidet Thomas von Aquin die Unendlichkeit *secundum essentiam* von der *secundum magnitudinem* (*S. Theol.* I, q. 7, art. 3 corp.) und grenzt Suárez eine Unendlichkeit *in quantitate molis* gegen eine *in quantitate perfectionis* (z.B. *DM* 28.1.19; XXVI, 7b), d.h. eine *secundum quantitatem* gegen eine *secundum essentiam*, ab, wobei übrigens keine von beiden Unendlichkeiten in diesem Leben vollkommen erkannt werden könne, weil eine eigene und adäquate Spezies nicht vorhanden sei und wir nicht *infinite* erkennen können (*De anima*, 9.6.13, ed. Castellote, III, 196; vgl. 4.6.4, ed. André, III, 736a).

Sprachgebrauch, der Endlichkeit und Unendlichkeit auf die Quantität des Stoffs (*quantitas molis*) beziehe.³⁹ Sogar Duns Scotus hält den Begriff vom 'unendlichen Seienden' deshalb für den vollkommensten Begriff Gottes, weil dieser alle Vollkommenheiten Gottes auf einmal und im höchsten Sinn faßt. Der erste Vorzug dieses Begriffs sei, daß er in sich das unendliche Wahre, das unendliche Gute und jede schlechthinnige Vollkommenheit unter dem Sinngehalt des Unendlichen enthält (über Suárez und Duns Scotus oben, Kapitel II, § 3).⁴⁰ In dieser Weise legen Descartes' theologische Vorgänger alles andere als einen Gegensatz zwischen Unendlichkeit und Vollkommenheit nahe.⁴¹ Ein Widerspruch zwischen der Unbegreiflichkeit des Unendlichen einerseits und der Begreifbarkeit des Vollkommenen andererseits braucht Descartes nicht vorgeworfen zu werden.⁴² Denn einerseits präzisiert Descartes die Unbegreiflichkeit nicht nur von der Unendlichkeit, sondern auch von (anderen) göttlichen Eigenschaften.⁴³ Er kann sogar behaupten, daß vielleicht nicht einmal vom kleinsten Ding eine adäquate Erkenntnis möglich ist.⁴⁴ Andererseits hat die Unbegreiflichkeit des Unendlichen Descartes nicht gehindert, die Möglichkeit eines positiven Begriffs vom Unendlichen anzunehmen.⁴⁵ Von dorthier lassen sich Unendlichkeit und Vollkommenheit nicht als *via negativa* und *via affirmativa* entgegensetzen.⁴⁶

Eine Bestätigung dieser Interpretation, wonach dem Unendlichen als Eigenschaft Gottes bei Descartes keine exklusive Priorität zukommt, bieten die Auffassungen einiger theologischen Cartesianer des 17. Jahrhunderts. Die Unendlichkeit Gottes wurde mit Nachdruck als eine der Vollkommenheiten qualifiziert, so daß die Unendlichkeit Gottes von der Endlosigkeit oder Unendlichkeit des Universums abgegrenzt werden konnte.⁴⁷ Diese Argumentationslinie ist durchaus cartesisch. Zwar hat sich auch Lambertus van Velthuysen als Cartesianer gesehen. Aber er

³⁹ DM 28.1.18-19, XXVI, 6b-7b; 30.2.1, XXVI, 64a; 30.2.21, XXVI, 70b-71a; 30.2.25, XXVI, 72a-b; vgl. 4.8.8, XXV, 139a; *De divina substantia*, 2.1.5-6, I, 47a-b.

⁴⁰ Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 58-59; Ed. Vat. III, 40,1-41,3.

⁴¹ Anders J.-L. Marion, *Prisme métaphysique*, 257-292; dagegen Ph. Clayton, 'Infinite Perfection', 140-143. Marion dokumentiert diesen Gegensatz (ebd., 268-270, 285) mit dem zwischen Duns Scotus und Ockham bezüglich des ersten Gottesnamens.

⁴² Im Sinne eines solchen Gegensatzes hat J.-L. Marion Descartes interpretiert; *Prisme métaphysique*, 276-281.

⁴³ AT VII, 52,2-6; VIII-1, 12,10-14; an Cleselier, [23. April 1649], AT V, 356,22-27.

⁴⁴ AT VII, 364,25-365,5; so auch F. Burman, *Synopsis theologiae, et speciatim oeconomiae foederum Dei*, I, Utrecht 1671, 108: „... notitia ... adaequata aut comprehensiva ... ne de minima quidem re datur“.

⁴⁵ Vgl. H. Gouhier, *Pensée métaphysique*, 191.

⁴⁶ Anders Marion, *Prisme métaphysique*, 256-257, 269, 286-287. Marion gesteht freilich aufgrund der Positivität des Begriffs vom Unendlichen ein, daß „les voies affirmative et négative se fondent ici en une tension où il faudrait sans doute ... reconnaître l'éminence authentique“ (287), so daß die Idee des Unendlichen nicht nur die Funktion der *via negativa*, sondern auch die der Eminenz erfülle (ebd.). Diese Präzisierung kommt in einem späteren Aufsatz nicht mehr vor; 'Esquisse d'une histoire', 246-247.

⁴⁷ B. Bekker, *Bericht aangaande de filosofie van Des Cartes*, in: ders., *De Friesche Godgeleerdheid*, Amsterdam 1693, 707: „God is oneindelijk; so dat hy geene mate van volmaaktheid heeft ... Maar van de Weereld seit Descartes / dat die oneindig is; so verre als wy 't einde daar van niet begrijpen ... (Gott ist unendlich; so daß er kein Maß der Vollkommenheit hat ... Aber von der Welt sagt Descartes, daß diese unendlich ist, insofern wir das Ende derselben nicht begreifen ...)“. F. Burman, *Synopsis*, I, 107: „Cum hac infinitate Dei fere coincidit ejus perfectio, quae summa est, ac Deo absolute convenit ...“; Chr. Wittich, *Theologia pacifica*, 60-61, 64-65, 69-70, 71-72, 73, 75, 75. Nach J.-L. Marion wird bei J. Clauberg die Unendlichkeit reduziert „à un cas particulier de la perfection“ ('Esquisse d'une histoire', 252, mit Verweis auf Claubergs *Exercitationes* 9.5, *Opera omnia*, II, 611; sowie 9.6 und 9.10, *Opera omnia*, II, 656f.).

verteidigte 1651 anonym in seiner *Disputatio de finito et infinito*, —einer Schrift, deren Titel eine Verteidigung der Meinung Descartes' über die Bewegung, den Raum und den Körper versprach—, die völlig uncartesische These, die Wesenheit Gottes sei weder unendlich noch endlich, weil Wesenheiten keine Quantität zukomme.⁴⁸ Der Gedanke, daß die Wesenheit Gottes weder unendlich noch endlich sei, ist dann vom cartesianischen Theologen Abraham Heidanus übernommen worden.⁴⁹ Diese beiden Grundpositionen (Unendlichkeit als eine der Vollkommenheit; Leugnung der Unendlichkeit der göttlichen Wesenheit) zeigen in unterschiedlicher Weise, daß im Cartesianismus die Unendlichkeit nicht eindeutig als primäre Eigenschaft Gottes gegolten hat. Damit entfernte dieser Cartesianismus sich nicht *per se* vom ursprünglichen cartesischen Ansatz. Denn schon Descartes selbst hat, wie manche Cartesianer taten, die göttliche Unendlichkeit als eine der Vollkommenheit bestimmt. Diese an sich keineswegs neue Bestimmung bot diesen Cartesianern zudem die Möglichkeit, Descartes' Anliegen gemäß die Unendlichkeit Gottes von der Unendlichkeit oder Endlosigkeit *der Ausdehnung* zu unterscheiden. Ein besonderes Gewicht hat die Unendlichkeit Gottes vielmehr bei den Gegnern des Cartesianismus bekommen, insofern diese die Unendlichkeit als eine exklusive, also unmitteilbare (*incommunicabilis*) Eigenschaft Gottes betrachteten.⁵⁰

⁴⁸ *Disputatio de finito et de infinito, in qua defenditur sententia clarissimi Cartesii de motu, spatio, et corpore*, Amsterdam 1651, 52-53; später in: L. van Velthuysen, *Opera omnia*, II, Rotterdam 1680, 1014-1035; 1028a-b: „Quantum ad essentialem Dei conceptum, in illo Deus neque finitus, neque infinitus vocari potest; non magis quam reliquae rerum essentiae, sive essentialia conceptus: tales enim conceptus consistunt in indivisibili, quod quantum non est. Quemadmodum itaque nullus hominem, prout eum distinguit per conceptum specificum ab aliis rebus, quantum, magnum, aut parvum vocaverit: sic in conceptu essentiali, nemo Deum finitum aut infinitum recte vocaverit: et id est quod in logicis dicitur, substantiam non admittere magis aut minus: quod tamen male substantiis, tanquam aliquid peculiare attribuitur: exclusis qualitatibus et quantitativis, cum omnibus rebus essentialiter consideratis conveniat: unum enim quantum non est magis quantum quam aliud, quatenus quantitatis conceptus formalis est posse dividi in partes, cum minimum corpus tam in suas partes dividi possit quam maximum”.

⁴⁹ A. Heidanus, *De attributis Dei*, [13], thesis 21: „Quantum ad Essentialem Dei conceptum, in illo Deus neque finitus, neque infinitus dici potest, ut neque reliquae rerum essentiae, sive Essentialia conceptus. Tales enim conceptus consistunt in indivisibili. Et hoc est quod dicitur, *Substantiam non habere magis aut minus* (quod tamen male ad solam Substantiam restringitur, cum omnibus rebus, etiam Qualitati et Quantitati, essentialiter consideratis conveniat.)”; ähnlich ders., *Corpus*, I, 97; vgl. Irenaeus Philalethius [=Heidanus], *Bedenkingen op den Staat des Geschieds over de Cartesiaensche Philosophie*, Rotterdam 1656, 74. Vgl. die Vorsicht F. Burmans, *Synopsis*, I, 107 (s. unten, Anm. 60).

⁵⁰ J. Revius schrieb 1650: „... licet nomen infiniti soli Deo se reservare dicat Cartesius, rem ipsam tamen revera etiam in nostrum mundum transfudisse convincatur”; *Statera*, 86. Ähnlich P. van Mastricht, *Vindiciae veritatis et auctoritatis sacrae Scripturae in rebus philosophicis*, Utrecht 1655, 150: „... attributa, Deo propria, qualia sunt immensitas et infinitas transferat [die Lehre von der Unermeßlichkeit der Himmel] in creaturam, adeoque interpretative ex creaturis faciat Deos, quodcunque enim, tum secundum sacram Scripturam, tum secundum sanam Philosophiam hactenus in scholis tritam, est immensum et infinitum, id est Deus. Scriptura enim immensitatem et infinitatem non modo nulli alii quam uni vero Deo attribuit; sed etiam eam ipsi ut prorsus incommunicabilem vendicat”, mit Verweis auf Psalm 131,7, Jes 66,1, Hiob 11,9, 1. Kön 8,27. Petrus van Mastricht beanstandet später an Wittichs These, wonach Gott etwas Unendliches der Zahl oder Menge nach bewirken könne, in erster Linie: „Hac obtinente hypothesis, infinitas non erit attributum Deo proprium”; *Gangraena*, 275. Die *classis* Leeuwarden der reformierten Kirche hat 1668 beschlossen Kandidaten für den heiligen Dienst u.a. folgende Frage vorzulegen: „Ob die Unendlichkeit eine Eigenschaft und [zwar] eine unmitteilbare Eigenschaft Gottes sei, und ob alle Geschöpfe gewisse *terminos* und Grenzen der Vollkommenheit haben, während auch die Welt endlich und bestimmt in Ausdehnung ist. *Resp.* Ja”; abgedruckt in: B. Bekker, *Bericht*, in: ders., *Friesche Godgeleerdheid*, 1683. In Leiden wurde 1676 die Lehre von der Unendlichkeit des menschlichen Willens und der Welt verurteilt; P.C. Molhuysen, *Bronnen*, III, 320. Die Interpretation der göttlichen Unendlichkeit als einer Unendlichkeit nur der Vollkommenheit ist von den Descartes-Gegnern kritisiert worden: L. Ryssenius, *Oude rechtsinnige waerheyt*, 27, 29; P. van Mastricht,

Wenn die Unendlichkeit unter den Eigenschaften Gottes Priorität innehat, so doch nur als eine Unendlichkeit in Vollkommenheit. Ob eine solche Priorität sich durch die These von der Erkenntnis des Unendlichen vor der des Endlichen begründen läßt, muß angesichts der Überlegungen im Kapitel VI (§ 5.3) als fragwürdig erscheinen. Bei Descartes läßt sich der Vollkommenheit eigentlich auch nicht deshalb Priorität zuschreiben, weil die Vollkommenheit das Kriterium für die Antwort auf die Frage abgibt, welche Eigenschaft Gott zugeschrieben werden kann und welche nicht. Das würde eher dem anselmischen (*Monologion* 15) und auch suaresischen Grundsatz entsprechen, daß Gott jede absolute Vollkommenheit, von der es besser ist, sie zu besitzen als zu entbehren, zugesprochen, jede Unvollkommenheit dagegen abgesprochen werden muß. Dieser Grundsatz ist sinnvoll, wenn Gott von seinen Wirkungen her erkannt wird, aber er erübrigt sich angesichts der Tatsache, daß die Gottesidee nach Descartes auf einmal geschlossen vorgegeben ist. Er ist noch am ehesten mit der von Descartes zugestandenen Möglichkeit vereinbar, Vollkommenheiten zu steigern (VII, 365,15-18; 370,20-25), aber diese Möglichkeit erinnert gerade an die Argumentation aus den Wirkungen und entspricht nicht Descartes' Lehre von der Geschlossenheit und Vorgegebenheit der Idee Gottes (oben § 2).

4. Die Priorität des Denkens und die dadurch bedingte Allgegenwartslehre

4.1 Die Konstitution der göttlichen Wesenheit durch das Denken

Offensichtlich hat Descartes zweimal ein göttliches Attribut ausdrücklich das erste oder wichtigste genannt. In den *Principia philosophiae* spricht Descartes von einem „ersten Attribut Gottes, das hier in Betracht kommt“ (I, § 29).⁵¹ Dieses Attribut sei das Wahrhaftigsein Gottes, aus dem folgt, daß Gott nicht die Ursache der Täuschung sein kann. Daraus schließt Descartes, daß jedes Objekt, das der Verstand klar und deutlich erkennt, wahr ist.

Gemeint ist wohl mehr als nur, daß dieses Attribut 'an erster Stelle' erwogen wird. Denn es vindiziert einen zentralen cartesischen Grundsatz, den der Wahrheit des klar und deutlich Erkannten. In diesem Kontext eignet dem Wahrhaftigsein Gottes seine Priorität weniger im Verhältnis zu anderen göttlichen Attributen als im Hinblick auf das menschliche Erkennen: vom Nichtbetrügen Gottes hängt die Gewißheit der menschlichen Erkenntnis der Dinge außerhalb des Ich ab. Läßt sich darüber hinaus das Verhältnis dieser Eigenschaft Gottes zu den anderen Eigenschaften näher bestimmen? Gegen ihre absolute Priorität vor den anderen spricht, daß Gottes Nichtbetrügenkönnen in den Meditationen aus der Vollkommenheit Gottes gefolgert wird (AT VII, 52,2-7; 53,23-29). Wenn aber die übrigens seltene cartesische Aussage, daß Gott wahrhaftig (*verax*, VIII-1, 16,10) ist, als eine Aussage über den Willen Gottes aufgefaßt wird, kommt eine Eigenschaft Gottes in den Blick, die mehr als eine nur relative Priorität

Gangraena, 274-275, 304-305 (vgl. bereits ders., *Vindiciae veritatis*, 151); J. du Bois, *Naecktheyt*, 24. Diese Kritik zielte nicht zuletzt auf die cartesi(ani)sche Auffassung von der göttlichen Unermeßlichkeit.

⁵¹ Der französische Text lautet etwas anders; AT IX, 37,26: „Et le premier de ses attributs qui semble devoir estre icy consideré, consiste en ce qu'il n'est pas possible qu'il nous trompe ...“.

beansprucht. Das Wollen sei nämlich eine Aktivität des Denkens und die *cogitatio* ist nach Descartes, wie die Ausdehnung, eine „wichtigste Eigenschaft (*praecipua proprietas*, AT VIII-1, 25,13-14)“, die eine Substanz ‘konstituieren’ kann. Dieser Übergang vom Wahrhaftigsein über den Willen zur *cogitatio* ist kein willkürlicher Sprung. Der Sachverhalt ist nicht nur, daß in der Scholastik die Wahrheit oder Wahrhaftigkeit als eine Tugend des göttlichen Willens gilt,⁵² sondern auch, daß Descartes selbst einen Unterschied zwischen Betrügenkönnen (*posse fallere*) und Betrügenwollen (*velle fallere*; *fallendi voluntas*) gemacht und ausdrücklich behauptet hat, Gott könne den Willen zum Betrügen nicht haben (VII, 53,25-29; VIII-1, 16,13-17). Der Wille und der Intellekt sind wiederum die beiden Modi des Denkens (*modi cogitandi*; VIII-1, 17,19-22 usw.), die es nach Descartes gibt.

Denken (*cogitatio*) und Ausdehnung (*extensio*) sind die beiden Eigenschaften, von denen nach Descartes jeweils eine als wichtigste Eigenschaft die Wesenheit einer Substanz konstituiert und auf die alle anderen Eigenschaften bezogen werden.⁵³ Daß nach Descartes auch die göttliche Wesenheit durch das Denken konstituiert wird, läßt sich dem Abschnitt der *Principia philosophiae* I, § 51-54 entnehmen. Zunächst unterscheidet Descartes die einzige völlig unabhängige Substanz, Gott, von allen anderen, von ihm abhängigen Substanzen (I, § 51). Dann benennt er Denken und Ausdehnung als die wichtigsten Eigenschaften, von denen jeweils eine für die Wesenheit jeder Substanz konstituierend ist (I, § 53; vgl. § 63, VIII-1, 30,26-27). Sodann wird deutlich, daß sich diese zwei Eigenschaften nicht nur im geschöpflichen Bereich unterscheiden lassen, sondern daß eine der beiden auch von Gott ausgesagt werden kann, der dann als „ungeschaffene und unabhängige denkende Substanz“ umschrieben wird (I, § 54). Das bedeutet von I, § 53 her, daß die göttliche Wesenheit durch das Denken konstituiert wird.⁵⁴ Dabei bedeutet ‘Konstitution’, daß es sich um eine Bestimmung der Wesenheit handelt, die anderen Eigenschaften vorangeht und ohne die das betreffende Ding nicht sein kann, also um die wichtigste Eigenschaft der Wesenheit.⁵⁵

⁵² Vgl. Suárez, *DM* 30.16.64-65, XXVI, 204b-205a.

⁵³ AT VIII-1, 25,12-18; vgl. *Notae in programma*, AT VIII-2, 348,15-17, wo Descartes den Anspruch erhebt, dieses als erster behauptet zu haben; 349,10-350,7. Ähnlich die Aussage, daß zur Wesenheit des Ich ausschließlich und allein (*nihil plane aliud ... praeter hoc solum*) gehöre, daß es denkendes Ding sei; VII, 78,8-12.

⁵⁴ Dieser Text steht der Auffassung J.-L. Marions, daß Gott nach Descartes nicht wesentlich als Denken bestimmt werde, entgegen; *Prisme métaphysique*, 106-109; vgl. ders., ‘A propos de Suarez et Descartes’, *Revue internationale de philosophie* 50 (1996) 109-131, hier 129-131, wonach Descartes in *Principia* I, § 54 nicht zwei, sondern drei Substanzen unterscheide, indem er die Idee Gottes der ausgedehnten und denkenden Substanz zufüge (ebd. 129; vgl. ‘Substance et subsistance. Suarez et le traité de la substantia - *Principia Philosophiae* I, § 51-54’, in: ders., *Questions cartésiennes II*, 85-116, hier 112). Nach J. Rohls (*Theologie und Metaphysik*, 197) und J.-M. Beyssade (‘Idea of God’, 189, 190-193, 195) bestimmt Descartes Gott als *substantia cogitans*. Aber Beyssades Interpretation, daß das Denken des Menschen dessen wichtigste Eigenschaft, das Denken Gottes hingegen nur eine seiner Eigenschaften sei (ebd., 195), läßt sich nicht recht mit der Aussage Descartes’ vereinen, daß die Wesenheit jeder Substanz entweder durch Denken oder durch Ausdehnung als durch ihre wichtigste Eigenschaft konstituiert wird (VIII-1, 25,12-18).

⁵⁵ Die konstituierende Eigenschaft ist die Voraussetzung für die anderen Eigenschaften (AT VIII-1, 25,15 und 18-19; vgl. *Notae in programma*, AT VIII-2, 348,24-349,9), und ist immer und unablässig im Ding (an [Gibieuf], [19. Januar 1642], III, 478,18-20: „generalement, ... ce qui constitué la nature d’une

Die Auffassung, daß Gott *res cogitans* sei oder Verstandesvermögen habe, ist in den *Principia philosophiae* nicht zum ersten Mal vorgetragen worden. Sie begegnet zwar nicht oft, aber kommt auch in den *Meditationes* (AT VII, 49,25-29, vgl. 57,2-8) und in anderen Texten vor.⁵⁶ Vielleicht weisen bereits die *Cogitationes privatae* aus dem Jahre 1620 mit der Behauptung „*Intelligentia pura est Deus*“ (X, 218,18) in diese Richtung. Insofern unter dem ‘Denken’ das aktuelle Erkennen zu verstehen ist, hat die cartesische These, dieses Denken ‘konstituiere’ die Wesenheit Gottes eine Parallele in der Barockscholastik, zum Beispiel auch bei Suárez, obwohl die Scholastik dabei anscheinend nicht die Bestimmung *cogitatio* (als Andeutung für das Erkennen und auch für das Wollen) verwendet hat (oben Kapitel IV, § 3). Descartes brauchte insofern (also nur im Hinblick auf das aktuelle Erkennen) und abgesehen von seinem Dualismus zwischen Denken und Ausdehnung, seine These nicht als eine totale Neuerung zu empfinden.

Unverkennbar ist immerhin, daß Descartes die These in seinen erstphilosophischen Hauptschriften eher beiläufig erwähnt. Das kann teilweise erklären, warum ihr anscheinend bis in die 50er Jahre des 17. Jahrhunderts keine besondere Aufmerksamkeit geschenkt worden ist. Am 23. Januar 1655 ließ Abraham Heidanus in Leiden eine Disputation über die Attribute Gottes verteidigen, in der er in klarer Abhängigkeit von der cartesischen Prinzipienschrift ausgedehnte und denkende Substanz unterschied. Er behauptete dabei, daß die cartesische „denkende Substanz (*substantia cogitans*)“ dieselbe sei wie eine „intelligente Substanz (*substantia intelligens*)“, wobei er Gott als einen „Geist oder [eine] Vernunft (*Spiritus seu Mens*)“ bestimmte, dessen Natur vom „Erkennen (*Intellectio*)“ konstituiert werde.⁵⁷ Jacob du Bois hat 1655 und Gisbert Voetius 1656 die von Lambertus van Velthuysen 1655 formulierte und 1656 wiederholte Auffassung abgelehnt, daß die menschliche Seele in aktuellem „Denken, das ist Wollen und Erkennen (*dencken; dat is willen en verstaen*)“ bestehe und „insofern der Natur Gottes gleich (*voor soo veel Godts natuer ghelijck*)“ sei.⁵⁸ Die Bestimmung der Wesenheit Gottes als ‘Denken’ (oder als Erkennen) ist dann später auch für die Cartesianer Johannes de Bruyn, Christoph Wittich und Frans Burman kennzeichnend.⁵⁹ Dabei bekommen Intellekt und Wille Gottes so viel Gewicht,

chose est tousiours en elle, pendant qu'elle existe”; vgl. an [Arnauld], 4. Juni 1648, AT V, 193,3-8).

⁵⁶ An Chanut, 1. Februar 1647, AT IV, 608,10-16 (Gott sei ein „esprit, ou une chose qui pense”; vgl. an N.N., [März 1637], AT I, 353,20-26 („nature intellectuelle ... sans limitation”); an Mersenne, 15. November 1638, AT II, 435,11-12 („nature intelligente ... independante”, die Gott sei), *versus* 16-18 („nature purement materielle ... independante”, die nicht Gott sei); *Quintae responsiones*, AT VII, 373,4-5 („perfectissimum illam vim cogitandi, quam in Deo esse intelligimus”).

⁵⁷ A. Heidanus, *De attributis Dei* [8], thesis 12; vgl. ders., *Corpus*, I, 66, 68 (vgl. dazu vom Vf., ‘Rezeption’, 186-187).

⁵⁸ J. du Bois, *Naecktheyt*, 50 (1656 wiederholt in ders., *Schadelickheyd*, 51). Suetonius Tranquillus [= G. Voetius] verurteilt „Dat het wesen Godts bestaet in denckinge”; *Nader openinge*, 5, mit Verweis auf L. van Velthuysen, *Bewys dat noch de leere van der sonne stilstant, en des aertryx bewegingh, noch de gronden van de philosophie van Renatus Des Cartes strijdig sijn met Godts woort*, Utrecht 1656, 49: die Seele bestehe in „... cogitatione dencken; dat is willen en verstaen: sijnde daer in voor soo veel Godts natuer gelijck, welckers wesen oock in actu bestaet / dat is in een bedrijf, soo dat het bedrijf 't wesen selver is / na welckers beelt en ghelijckenisse de ziele der Menschen gheschapen is”. Denselben Text schrieb van Velthuysen schon in seinem *Bewys dat het gevoelen van die genen die leeren der sonne stilstant, en des aertrycks beweging niet strydich is met Godts-woort*, o.O. 1655, 27.

⁵⁹ J. de Bruyn, *Disputationum philosophicarum de naturali Dei cognitione decima* (respondens: R.

daß nur sie beide nach Burman als 'innere Attribute' Gottes zu betrachten seien, während die anderen Attribute nur 'äußerliche Benennungen' seien.⁶⁰

Zwei Problemkreise, die mit der Wesensbestimmung Gottes als einer denkenden Substanz einher gehen, sind hier besonders zu erwähnen.⁶¹ (1) Die Lehre von der Konstitution der göttlichen Wesenheit durch Denken setzt voraus, daß die Wesenheit Gottes, *so wie sie ist*, erkennbar ist. Nun geht davon auch Descartes' Lehre von der klaren und deutlichen Idee Gottes aus (oben, Kapitel VII, § 3.2) und widerspricht Descartes sich selbst nicht. Die Schwierigkeit der suaresischen Position war, daß sie die Unerkennbarkeit der göttlichen Wesenheit so, wie sie in sich selbst ist, mit dem Gedanken einer Konstitution der Wesenheit Gottes durch das Erkennen (und, anders als bei Descartes, erst sekundär durch den Willen)⁶² zu vereinen versuchte. Dadurch konnte der Konsequenz nicht Rechnung getragen werden, daß, wenn Gott nicht so erkannt werden kann, wie er in sich selbst ist, und wenn nicht alle Eigenschaften Gottes positiv erkannt werden können, auch unbekannt bleiben muß, ob und durch welche Eigenschaft die Wesenheit Gottes konstituiert wird. Das Problem stellt sich bei Descartes nicht in derselben Form wie bei Suárez, weil er anders als dieser durchaus die natürliche Erkennbarkeit der Wesenheit Gottes so, wie sie in sich selbst ist, angenommen hat. Aber in anderer Form stellt es sich doch auch für ihn, denn er hat an der Unbegreiflichkeit Gottes festhalten wollen. Unersichtlich ist, wie sich, ausgehend von der Unbegreiflichkeit Gottes, noch eine einzige die Wesenheit Gottes 'konstituierende' Eigenschaft angeben läßt. Nicht ohne Grund hat der Leidener Pfarrer Jacobus du Bois

van Varick), Utrecht 1667, thesis 1, 2, 7; Chr. Wittich, *Theologia pacifica*, 91: „... Mens omnis, sive sit humana, sive angelica, sive divina, est res cogitans“, wobei es sich um ein „... primarium attributum, quod sit radix et fundamentum reliquorum omnium“ (91, im Hinblick auf die Engel) oder „attributum primarium et positivum mentis“ (92, generell) handelt; 167: „... cum Deus sit mens sive substantia cogitans infinita ...“; F. Burman, *Synopsis*, I, 105: „... omnem corporis conceptum ab ipso removendum esse, cum sit mens infinita, cujus naturam constituit perfectissima et purissima intellectio, cui omnes cogitationes simul et semel unico actu praesentes sunt“. Burman bietet eine—als 'Umschreibung' traditionelle—'Definition' Gottes als „Spiritus infinitus, a se ipso vivens, Pater, Filius, Sp. Sanctus“, wobei er freilich den 'Geist' als *mens*, Vernunft, auffaßt; *Synopsis*, I, 104.

⁶⁰ F. Burman, *Synopsis* I, 111: „Cum vero attributa Dei interna proprie duo tantum sint, intellectus et voluntas; reliqua vero sint tantum denominationes externae, relationes, aut negationes, quae ad essentiam Dei internam proprie non spectant, sed ei tantum tribuuntur in ordine ad hominem, aut alias res externas: commodus ea tractandi ordo erit, si primo agamus de internis, veris et absolutis Dei attributis; deinceps autem de externis et relativis“. Vgl. über die zwei *modi cogitandi*: *Principia philosophiae* I, § 32, VIII-1, 17, 19-25. Zu den 'internen Attributen' rechnet Burman außer Intellekt und Willen auch die Allmacht (112-147). Externe Eigenschaften seien Allgegenwart, Ewigkeit, Einfachheit, Unveränderlichkeit, Herrlichkeit und Glückseligkeit (148-160). Dabei komme die Unendlichkeit Gott nicht im eigentlichen Sinne hinsichtlich seiner Wesenheit zu, sondern nur im Hinblick auf Eigenschaften, die an sich quantitativ begrenzt sein können (*quae quantitatis terminos admittunt*). Weil aber, so schränkt Burman die vorige Behauptung gleich wieder ein, auch die Wesenheiten der Dinge endlich oder unendlich genannt werden können, und dasselbe für die Vermögen und relativen Attribute gelte, darum könne auch gesagt werden, daß die Unendlichkeit der Wesenheit und den Attributen Gottes in ihnen selbst zukommt (107). Vgl. gegen Burman: M. Leydekker, *Fax veritatis*, 133-136; L. Ryssenius, *Waerheyt*, 22-23.

⁶¹ Auf die Konsequenzen für die Christologie kann hier nicht eingegangen werden; vgl. dazu I.A. Dorner, *Geschichte der protestantischen Theologie*, München 1867, 466; ders., *Geschichte der Christologie*, II, Berlin 1853, 899-901; L. Ryssenius, *Waerheyt*, 75-87.

⁶² *DM* 30.15.14-15; XXVI, 173b-174b; zusammenfassend *DM* 30.15.15, XXVI, 174a: „... actualis scientia per essentiam est veluti ultimum essentiale constitutum divinae naturae“. Vgl. über den Willen *DM* 30.16.13-14, XXVI, 187a-188a (vgl. oben Kapitel IV, § 3).

die cartesische Bestimmung der Wesenheit Gottes als *cogitatio* mit dem Argument abgelehnt, es sei Vermessenheit, wenn der Mensch, der ein Erdenwurm ist (vgl. Hiob 25,6), meine, er könne sagen, worin die Wesenheit Gottes bestehe.⁶³

(2) Wenn Gottes Wesenheit durch Denken konstituiert wird, wird seine Wesenheit durch das bestimmt, was Descartes zufolge auch die menschliche Seele konstituiert. Zu Recht ist schon im 17. Jahrhundert gefolgert worden, daß sich dieser Wesensbestimmung zufolge die göttliche Wesenheit nicht mehr von der Wesenheit der menschlichen Seele und der Engel unterscheidet.⁶⁴ Indem diese Wesensbestimmung nicht an sich schon den Unterschied zwischen Gott und Menschen angibt, unterscheidet sie sich von Umschreibungen, wie *ens infinitum*, *ens independens*, *ens necessarium*, *ens infinite perfectum* und dergleichen. Im relevanten Abschnitt der *Principia philosophiae* (I, § 51-54) verweist Descartes auf die Ungeschaffenheit und Unabhängigkeit der göttlichen Substanz, um deren Unterschied zu den Geschöpfen als abhängigen Substanzen zu markieren. Vielleicht berechtigt dieser Unterschied Descartes zur Aussage, daß der Begriff *Substanz* Gott und Geschöpfen nicht univok zukomme (AT VIII-1, 24,26-30). Nicht aber gibt er hier an, ob und welcher Unterschied zwischen göttlicher und menschlicher *cogitatio* als solcher besteht. Damit hat er im Hinblick auf die Wesensbestimmung der *cogitatio* nicht geklärt, wie „keine einzige Wesenheit (*nulla essentia*) Gott und dem Geschöpf univok zukommen kann“ (VII, 433,5-6), sondern vielmehr eine Univozität der *cogitatio* suggeriert.

⁶³ J. du Bois, *Naecktheyt*, 50: „Het is de ongerijmtheyt self ... te seggen (gelijck onlangs een stelde) dat Godt een Geest is, wiens nature bestaet in VERSTANT [*intellectio*] welck is soodanigh een WERKINGHE [*actio*] waer van 't gemoet innerlick by sich selven bewust is. Het is voorwaer een ongehoorde vermetenhey / dat den armen aerdtworm / in dese blintheyt waer in hy door de sonde vervallen is / die nu maer door eenen spiegel in een duytere reden siet, en maer ten deele kent 2 [gemeint ist 1] *Cor.* 13 vers. 12, sal onderwinden te seggen wat dat Godt is (Es ist die Ungereimtheit selber ... zu sagen [wie vor kurzem einer behauptete], daß Gott ein Geist ist, dessen Natur im Verstand [*intellectio*] besteht, der eine solche Aktivität [*actio*] ist, deren das Gemüt innerlich durch sich selbst bewußt ist. Es ist fürwahr eine unerhörte Vermessenheit, daß der arme Erdenwurm in dieser Blindheit, zu der er durch die Sünde heruntergekommen ist, der jetzt lediglich durch einen Spiegel in einem dunkeln Wort sieht und der nur stückweise erkennt, 1. *Kor* 13,12, sich unterfangen wird, zu sagen, was Gott ist)“. Wir können, so du Bois, die Natur Gottes nur als das Sein oder als eine durch sich selbst seiende Natur erkennen, gemäß *Ex* 3,14; *Naecktheyt*, 51, sowie *Schadelickhey*, 51, wobei die Aseitität, Aktualität, Unveränderlichkeit Gottes betont werden. Vgl. P. van Mastricht, *Gangraena*, 226-227.

⁶⁴ P. van Mastricht, *Gangraena*, 227, 233, 235. Vgl. von cartesianischer Seite: Chr. Wittich, *Theologia pacifica*, 91: „... possumus generale conceptum formare et dicere: Mens omnis, sive sit humana, sive angelica, sive divina, est res cogitans“. Das göttliche Denken zeichne sich dadurch aus, daß Gott „quidem talis res cogitans“ sei, „quae unico intuitu omnia exhauriat“; 156. L. van Velthuysen hat argumentiert, daß, wenn Gott selber aktuelles Wollen und Erkennen ist, es kein 'Wahnsinn' genannt werden dürfe, daß dies der Seele des Menschen zugeschrieben werde, wobei „die Seele der Menschen diese Vollkommenheit gemäß der Natur der Geschöpfe hat; das ist eine bestimmte Vollkommenheit, die Gott unendlich und unbestimmt hat“ („De Ziele der menschen die volmaecktheyt hebbende / nae den aert der Schepselen; dat is een bepaelde volmaecktheyt; die God oneyndelijck en onbepaelt heeft“); *Bewys dat noch de leere ... noch de gronden ... strijdig sijn met Godts woort*, 50. J. du Bois hat diese Angabe der Unendlichkeit als Differenz zwischen Gottes und menschlichem Denken als völlig unzureichend empfunden: so werde aus dem Menschen ein Gott gemacht, der sich vom Schöpfer nicht in der Natur seiner Wesenheit, sondern nur in den Stufen der Vollkommenheit derselben unterscheide (Bestimmtheit und Unendlichkeit *versus* Unbestimmt und Unendlich); *Schadelickhey*, 49. Du Bois hat hier mit Recht eine univoke Übereinstimmung (im Denken) zwischen Gott und Menschen beanstandet.

4.2 Die göttliche Allgegenwart

Die markante These, Gott sei nicht durch seine Substanz oder Wesenheit, sondern nur durch seine Macht ausgedehnt, findet sich in eindeutiger Formulierung erst 1649 in Descartes' Korrespondenz mit Henry More. Dieser Briefwechsel, der erst 1657 von Clerselier veröffentlicht wurde, ist schon früher breiter bekannt gewesen, so daß Gisbert Voetius offenbar schon 1656 über einen dieser Briefe verfügte.⁶⁵ Die von Voetius beanstandete These Descartes' ist dann über die Leidener Lehrverurteilungen 1676 hinaus bis ins 18. Jahrhundert Gegenstand der Diskussion geblieben.⁶⁶ Die These ist auch ein Widerspruch zu Suárez gewesen, der betont eine wesentliche Allgegenwart (nicht: Ausdehnung) Gottes gelehrt hat, und diese unter anderem gerade durch das Wirken zu beweisen suchte (vgl. oben Kapitel IV, § 2).

Descartes behauptet also, daß Gott nicht durch seine Substanz oder Wesenheit, sondern nur durch seine Macht ausgedehnt, also allgegenwärtig sei.⁶⁷ Das kann auch erklären, warum Descartes die Unermeßlichkeit (*immensitas*) besonders mit der göttlichen Macht verbindet.⁶⁸ Dennoch sagt er Unermeßlichkeit auch von der Natur oder Wesenheit Gottes aus.⁶⁹ Das ist problematisch. Entweder ist Gott nur insofern allgegenwärtig, als dasjenige, was überall ist, sein Werk ist. Dann ist nicht Gott selbst in seiner Wesenheit allgegenwärtig. Oder Gott ist doch selbst allgegenwärtig, aber dann muß es nicht nur seine Macht, sondern aufgrund der *simplicitas Dei* auch seine Wesenheit sein.⁷⁰

⁶⁵ Vgl. die 9. Leidener Lehrverurteilung: „Omnipraesentiam Dei esse efficacissimam Dei voluntatem, qua omnia sustentat ac gubernat, explicandam ab operatione, qua extra se aliquid producit“; P.C. Molhuysen, *Bronnen*, III, 320. Auf die cartesianische Einschränkung der göttlichen Allgegenwart auf die *operatio* geht noch Bernhard de Moor ein; *Commentarius*, I, 629-630.

⁶⁷ An Henry More, 15. April 1649; AT V, 340-348; 342,13-15: „nullam intelligo nec in Deo nec in Angelis vel mente nostra extensionem substantiae, sed potentiae duntaxat“; 342,20: „...extensionem, quae solius potentiae est...“; 343,16-18: „puto Deum, ratione suae potentiae, ubique esse; ratione autem suae essentiae, nullam plane habere relationem ad locum“. Vgl. an Henry More, 5. Februar 1649; AT V, 267-279; u.a. 270,15-18: „Unde manifeste concluditur, nullas substantias incorporeas proprie esse extensas. Sed intelligo tanquam virtutes aut vires quasdam, quae, quamvis se applicent rebus extensis, non idcirco sunt extensae“.

⁶⁸ An N.N., [August 1641], AT III, 429,20-21; an [Mesland], [2. Mai 1644], AT IV, 119,7-8; *Meditationes*, AT VII, 564-5; *Primae responsiones*, VII, 110,26-27, 111,4, 119,13; *Tertiae responsiones*, VII, 188,23; *Quartae responsiones*, VII, 237,1, 8-9.

⁶⁹ *Meditationes*, AT VII, 55,20-21 „... Dei autem naturam esse immensam, incomprehensibilem, infinitam ...“; *Secundae responsiones*, VII, 165,2-3 „... ipsa ejus naturae immensitas est causa sive ratio, propter quam nulla causa indiget ad existendum“; *Quartae responsiones*, VII, 236,10-13: „Cumque illa inexhausta potentia, sive essentiae immensitas sit quammaxime *positiva*, idcirco dixi rationem sive causam ob quam Deus non indiget causa, esse *positivam*“.

⁷⁰ Vgl. zu diesem Dilemma: M. Leydekker, *Fax veritatis*, 150: „Quod si priori modo [i.e. ut Dei attributum et proprietatis naturalis] accipiat [sc. virtus et potentia Dei], debent Novatores attributum Dei vel proprietatem essentialem facere ubique praesentem, quidni et essentiam, cum realiter non differant, et tam bene essentia et convenientius, quam ejus attributum, ubique praesens dici possit. Si posteriori modo [i.e. ut ipsa opera divinae potentiae] virtus Dei et operatio accipiat, abnegabunt revera Dei omnipraesentiam, et nihil aliud dicent, quam divinorum operum omnia plena esse“; vgl. zum letzteren: „Et qui solummodo Deum omnipraesentem dicit propter operationes externas, revera Deum ipsum omnipraesentem negat, non confitetur, et mundo aequè omnipraesentiam assignat et adscribit, ac Deo, (quid ni ipsum tandem immensitatem et infinitudinem?) aut Dei attributum cum operatione turpiter confundit“ (156).

Zu der These, daß Gott nicht wesentlich allgegenwärtig ist, kommt Descartes aufgrund seiner Trennung von Denken und Ausdehnung: Von einer denkenden Substanz kann nichts prädiert werden, was einer ausgedehnten Substanz zukommt.⁷¹ Und in einer ausgedehnten Substanz kann etwas nicht in geistiger Weise gegenwärtig sein, sondern nur in der Weise der Ausdehnung. Deshalb kann auch Gott aufgrund seiner Wesenheit keine Beziehung zum Ort haben (V, 343,17-18). Wenn Descartes der Macht Gottes zuschreibt, was er der Wesenheit Gottes abspricht, nämlich allgegenwärtig zu sein (V, 343,16-18), heißt das daher auch, daß Gott durch seine Macht *ausgedehnt* sei, was einen Bruch bedeutet mit der traditionellen Lehre von der geistigen Gegenwart Gottes, auch in materiellen Dingen. Descartes scheidet die Macht von der Wesenheit Gottes. Die cartesische Allgegenwartslehre verstrickt sich so in einen Widerspruch. Weil Gott wesentlich *res cogitans* sei, lehrt Descartes statt einer wesentlichen Allgegenwart eine Allgegenwart der göttlichen Macht. Aber diese Einschränkung der Allgegenwart auf die Macht Gottes ist wegen der Einfachheit (der Ununterschiedenheit der Eigenschaften) Gottes, an der Descartes immerhin festhalten will (V, 343,18-22), unmöglich.⁷² Descartes kann von Gott nur dadurch zwei ihm zufolge wesensverschiedene Bestimmungen (Denken und Ausdehnung) aussagen, daß er einen scharfen und wirklichen Unterschied zwischen Gottes ('denkender') Wesenheit und ('ausgedehnter') Macht annimmt. Dadurch wird jedoch der Einheit Gottes widersprochen. Indem diese eklatante Schwierigkeit aus dem cartesischen Dualismus von Denken und Ausdehnung folgt, erweist dieser sich für Descartes als grundlegender als die Kohärenz der Gotteslehre. Letztere wird im Hinblick auf die Allgegenwartslehre erst wichtig, wenn der Briefschreiber Henry More ihn dazu veranlaßt hat, die Gotteslehre mit seinem Dualismus von Denken und Ausdehnung in Einklang zu bringen.

Mit dem Verhältnis der Allgegenwart zur Unveränderlichkeit Gottes hat Descartes sich nicht beschäftigt. Es ist einer der Faktoren, denen die scholastische und auch suaresische (Kapitel IV, § 2.3) Lehre Rechnung zu tragen suchte, daß die Unermeßlichkeit Gottes als eine Gegenwart in imaginären Räumen zu denken ist. Anscheinend kann Descartes die Unveränderlichkeit Gottes,—oder besser: die Unveränderlichkeit der Macht Gottes—nicht mehr aufrecht erhalten, denn die Macht ist seiner Auffassung nach nur solange ausgedehnt, wie sie in einem Ausgedehnten ist (V, 343,8-12). Dann würde mit dem Entstehen und Vergehen der Dinge auch die Allgegenwart Gottes beginnen und aufhören. Doch wird dieser Konsequenz von zwei anderen cartesischen Thesen widersprochen. Erstens hat Descartes den Raum mit der Materie identifiziert, so daß Veränderungen in der Materie die Ausdehnung nicht aufheben und daher auch die Allgegenwart der Macht als solche nicht verändern. Zweitens hat er eine endlose Ausdehnung der Welt gelehrt, die impliziert, daß Gott keine Welt mehr außerhalb dieser Welt schaffen kann,—was zwar seine Macht einschränkt, aber eine Veränderung der Beziehung der Macht Gottes zum Raum

⁷¹ Daher hat M. Leydekker in seiner Kritik an der These, daß Gott „solummodo virtute et operatione“ allgegenwärtig sei, folgerichtig als 'erste Lüge' die These benannt, „Essentiam Dei consistere in cogitatione vel pura intellectione“; *Fax veritatis*, 144.

⁷² Vgl. B. de Moor, *Commentarius*, I, 630-631: „Verum si Operationem Dei spectandam velis a parte Dei ipsius operantis, eam ab Essentia Dei distinctam non esse, largiri coguntur quotquot agnoscunt Dei Simplicitem“.

ausschließt. Aus denselben zwei Thesen folgt auch die Negierung der Annahme unendlicher imaginärer Räume außerhalb der Welt. Denn erstens schließt die Identifikation des Raumes mit der Materie aus, daß Räume bloß imaginär, also nicht materiell, wären.⁷³ Zweitens verbietet die endlose Ausdehnung der Welt den Gedanken imaginärer Räume, die sich *außerhalb* der Welt befänden.⁷⁴ Dennoch hätte Descartes die Unveränderlichkeit der Macht Gottes nur durch die Annahme von der Ewigkeit der Welt effektiv wahren können, weil er nur dann ausgeschlossen hätte, daß die Macht Gottes angefangen hat, dort zu sein, wo sie zuvor nicht war. Die Ewigkeit der Welt hat er aber nicht gelehrt, sondern vielmehr angenommen, daß es „gar keinen Raum“ gegeben hätte, wenn Gott nichts geschaffen hätte. Dadurch hat er implizite gelehrt, daß die Macht Gottes zugleich mit der Schöpfung einer endlos ausgedehnten Welt die Eigenschaft der Allgegenwart angenommen hat.⁷⁵ Mit der Frage, wie die Unermeßlichkeit Gottes vor der Schöpfung zu denken sei (eine Frage, die das Lehrstück von Gottes Gegenwart in imaginären Räumen mit motiviert hat), hat Descartes sich offensichtlich nicht auseinandergesetzt.

Bei Descartes ist die Wesensbestimmung des Denkens Gott und geschaffenen geistigen Wesen univok gemeinsam. Das legt die Vermutung nahe, daß diese Univozität auch für die Kehrseite dieser Bestimmung, der Beziehung der denkenden Substanz zum Raum, gilt. Diese Vermutung wird von den Texten bestätigt. Eine Ausdehnung der Substanz gebe es „weder in Gott, noch in den Engeln, noch in unserer Vernunft“, sondern es gebe nur eine Ausdehnung der Macht (AT V, 342,13-15). Im eigentlichen Sinn ausgedehnt seien „keine unkörperlichen Substanzen“ (270,15-18). Auch „meine eigene Vernunft“ könne sich nicht aufgrund ihrer Substanz, sondern nur aufgrund der Macht ausdehnen.⁷⁶ Die für die Wesenheit Gottes konstituierende Eigenschaft, das Denken, ist keine exklusive Eigenschaft Gottes, sondern Gott und anderen denkenden Substanzen gemeinsam. Bei Descartes ist der Modus der Gegenwart Gottes bei den ausgedehnten Dingen derselbe, der die „unkörperlichen Substanzen“ generell auszeichne, nämlich einer der Macht und nicht der Wesenheit. Die Univozität der Wesensbestimmung durch das Denken bringt die Univozität der räumlichen Gegenwart durch die ausgedehnte Macht mit sich.

⁷³ Diese Auffassung muß schon die 1629 an Mersenne gerichtete Frage motiviert haben, ob „in der Religion“ etwas hinsichtlich der Endlichkeit oder Unendlichkeit der geschaffenen Dinge, sowie hinsichtlich der Frage, ob in den „espaces imaginaires il y ait des cors créés et veritables“ (AT I, 86,1-6), dekretiert worden sei. Vgl. ferner (abgesehen von den Texten, in denen Descartes den Raum mit der Materie identifiziert): an Chanut, 6. Juni 1647, AT V, 52,11-19; an More, 5. Februar 1649, AT V, 271,6-16; an More, 15. April 1649, AT V, 345,9-16; *Principia philosophiae*, AT VIII-1, 52,5-8, 52,18-20.

⁷⁴ An wenigen Stellen redet Descartes ohne ausdrückliche Kritik von imaginären Räumen: *Discours de la méthode*, AT VI, 42,20, *Primae responsiones*, AT VII, 113,5-6. In *Le monde* nimmt er in seiner Fabel hypothetisch eine Schöpfung der Materie in den von Philosophen so aufgefaßten unendlichen imaginären Räumen an (XI, 31,22-32,11).

⁷⁵ An Mersenne, [27. Mai 1638], AT II, 138,1-15. Sogar eine Annahme von imaginären Räumen würde dann also nicht mehr helfen, weil Gottes Macht erst gleichzeitig mit dem Erschaffen der endlosen Materie allgegenwärtig werde.

⁷⁶ An Henry More, 15. April 1649, AT V, 340-348, hier 347,23-26: „Nec vero mens mea potest se modo extendere ... in ordine ad locum, ratione substantiae suae, sed tantum ratione potentiae, quam potest ad maiora vel minora corpora applicare“.

5. Macht und Wille

5.1. Macht und *causa sui*

Descartes hat die Macht nicht die erste Eigenschaft Gottes genannt. Doch legt Descartes' Gedanke der *causa sui* die Frage nahe, ob die Macht ihm zufolge Gottes grundlegende Eigenschaft ist. Obwohl der Ausdruck *causa sui* nur in den *Responsiones primae* und *quartae* vorkommt, hat Descartes nicht nur dort versucht, die *causa sui* zu denken.⁷⁷ Schon in der dritten Meditation spricht er von einem sich selbst Geben von Vollkommenheiten (VII, 48,8-10, vgl. 16-18), von einer „Kraft, durch sich selbst zu existieren“ (50,1) oder von einer „Kraft, aktuell alle Vollkommenheiten zu besitzen, deren Idee er [i.e. Gott] in sich hat“ (50,2-3).⁷⁸ Die Aussage, daß die Existenz Gottes von der Kraft bedingt wird, und daß Gott sich selbst Vollkommenheiten *gegeben* hat, bedeutet, daß die Kraft im Hinblick auf Existenz und Vollkommenheiten Gottes grundlegend ist.

Descartes hält trotz der theologischen Kritik von Caterus und Arnauld und trotz des logischen Widerspruches (dasselbe kann von sich selbst nicht real unterschieden sein oder sich selbst vorangehen), an der *causa sui* fest. Er macht zwar auch das Zugeständnis, daß nicht von einer Wirkursache im beschränkten Sinn eines Nacheinanders (VII, 108,7-18; 240,17-22), sondern nur von einer Analogie zur Wirkursache die Rede sei (240,12; 241,17, 25; 243,25; 244,16). Die Macht oder Wesenheit Gottes sei, analog zu einer Wirkursache, die „positive Ursache“, weshalb Gott keine Ursache seiner Existenz brauche. Aber am Prinzip, wonach auf eine positive Ursache der Existenz Gottes bestanden werden muß, hält er damit fest. Warum ist der Gedanke ihm unaufgebbar?

Der Grund ist, daß der Gottesbeweis aus den Wirkungen (der Beweis der dritten Meditation) nach Descartes als allgemein gültiges Prinzip voraussetzt, daß von jedem Ding gefragt werden kann, welche Wirkursache es hat.⁷⁹ Der Gedanke der *causa sui* ist

⁷⁷ Vgl. an Mersenne, 15. November 1638, AT II, 435,12-16; an Mersenne, [31. Dezember 1640], AT III, 273,16-23; im Hinblick auf die Antworten: an Mersenne, 4. März 1641, AT III, 329,20-331,9; an Mersenne, 18. März 1641, III, 335,11-338,5; ferner: an [Arnauld], 4. Juni 1648, AT V, 193,29-194,3; an N.N., [1643?], AT V, 545,29-546,11; *Notae in programma*, AT VIII-2, 365,23-25, 366,2-3, 368,27-369,22. Vgl. zur *causa sui*: E. Gilson, *Etudes*, 224-233; B. Casper, 'Der Gottesbegriff „ens causa sui“', *Philosophisches Jahrbuch* 76 (1969) 315-331, hier 318-322; J.-L. Marion, *Théologie blanche*, 427-444; ders., *Prisme métaphysique*, 270-276; ders., 'Causa sui', in: J.-M. Beyssade/J.-L. Marion (Hg.), *Objecter*, 305-334 (zweite Version in: Marion, *Questions cartésiennes II*, 143-182).

⁷⁸ Diese Formulierungen der *Meditationes* werden in den *Primae responsiones* (vgl. den Verweis auf die 'Kraft', sich selbst hervorzubringen, zu erhalten oder zu existieren, VII, 118,22-23 und 119,17) und den *Responsiones quartae* (vgl. die Rede vom sich selbst Geben der Existenz, VII, 240,23-26, vgl. 14-22, 240,27-241,15) wieder aufgenommen. Das spricht gegen die Interpretation, daß das Prinzip der Kausalität niemals in der dritten Meditation, sondern erst in den *Responsiones* auf die Existenz Gottes angewendet wird; so J.-L. Marion, 'Causa sui', 317 (*Questions cartésiennes II*, 159). Zu Recht schreibt Marion, daß das Prinzip, das die *causa sui* hervorbringe—daß jede Existenz aus einer Ursache hervorgeht—schon in der dritten Meditation erscheint (315 [*Questions cartésiennes II*, 156]) und daß Descartes also in dieser Meditation und den *Responsiones* an „la cohérence d'un même principe“ festhält (318, 333 [*Questions cartésiennes II*, 159, 178]). Daß er jedoch „en modifie radicalement la portée“ (318 [*Questions cartésiennes II*, 159]), ist nicht ersichtlich.

⁷⁹ AT VII, 108,18-22; 112,7-8; 235,27-236,1 vgl. 23-24; 238,7-239,2 vgl. 9-10; 244,21-25. Vgl. J.-L. Marion, 'Causa sui', 314-319 (*Questions cartésiennes II*, 154-160).

also nicht unmittelbar aus dem Wesen oder den Eigenschaften Gottes abgeleitet worden, sondern von der philosophischen Auffassung motiviert worden, daß das später so genannte Prinzip des zureichenden Grundes sich auch auf Gott anwenden läßt. Dieses Prinzip wird nicht selbst in Frage gestellt; vielmehr muß der Beweis für die Existenz Gottes dieser 'natürlichen' Forderung eines angebbaren Grundes genügen. J.-L. Marion nennt das zu Recht eine „Unterwerfung Gottes unter ein Prinzip, das ihm vorgängig bleibt“.⁸⁰ Angesichts des außertheologischen Motivs für den Gedanken der *causa sui* ist es nur merkwürdig, daß cartesianische Theologen, ohne das nicht-theologische Prinzip des zureichenden Grundes zu brauchen, die dadurch bedingte *causa sui* im Wesentlichen übernommen haben.⁸¹ Der cartesischen Berufung auf die Allgemeingültigkeit der Forderung eines Grundes steht immerhin der Utrechter Philosoph Johannes de Bruyn nahe, dem zufolge die Existenz als positive Vollkommenheit einen positiven Grund fordere, der darin bestehe, daß die Existenz für Gott etwas Wesentliches sei, das aus seiner unendlichen Vollkommenheit fließe, die die Grundlage und der positive Grund sei, warum Gott existiert. Den Vergleich mit dem Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung hat de Bruyn dabei nicht gescheut.⁸²

Descartes schreibt insofern der Macht Gottes eine grundlegende Bedeutung für die Existenz Gottes und auch für die anderen Eigenschaften Gottes zu, als er in seinen Ausführungen zur *causa sui* die Macht als den Grund der Existenz Gottes angibt.⁸³ Auch die Redeweise, daß etwas „sich selbst“ bestimmte Vollkommenheiten oder auch die Existenz 'gibt', setzt ein gebendes Vermögen voraus und denkt insofern die

⁸⁰ J.-L. Marion, 'Causa sui', 332, 334 (*Questions cartésiennes II*, 177, 181).

⁸¹ Von niederländischen Cartesianern werden freilich die Rede von einer *causa sui* und der ausdrückliche Verweis auf Wirkursächlichkeit meistens vermieden. H. Groenewegen hat jedoch in aller Deutlichkeit gesagt, daß Gott „von Ewigkeit sich selbst eine Ursache seiner eigenen göttlichen Tugenden und Vollkommenheiten ist ... (van eewigheid zig zelfs een oorzaak is van zijn eigen Godlike deugden en volmaaktheden ...)“. „Was also eine Wirkursache in natürlichen Dingen im Hinblick auf seine Wirkung ist, von der sie unterschieden ist, ist Gott in einer vollkommenen Weise für sich selbst in sich selbst ('t Geen dan een werkende oorzaak in natuurlike dingen is ten aanzien van zijn effect / daar van zy onderscheiden is / dat is God op een volmaakte wijze zig zelfs in zig zelve)“; *Oefeningen over den Heidelbergschen Catechismus*, 127. Groenewegen hat sich nicht auf die Allgemeingültigkeit des Prinzips vom zureichenden Grund berufen. F. Burman hat negiert, daß Gott „*proprie sui causa*“ ist, meint jedoch, daß die Tatsache, daß Gott keine Ursache hat und braucht, „*a summa essentiae ejus perfectione et omnisufficientia profluit. Cumque ratio existentiae ejus maxima positiva sit, etiam a se ipso positive esse dicendus est*“; *Synopsis*, I, 96. Auf die Allgemeingültigkeit des Prinzips vom zureichenden Grund beruft sich auch Burman nicht.

⁸² J. de Bruyn, *Disputationum philosophicarum de naturali Dei cognitione, nona* (respondens: A. van Schayck), Utrecht 1667, [3-4], thesis I: „*Neque ex hac doctrina elici potest, ut adversarii Cartesii solent cavillari, Deum positivo causae efficientis influxu seipsum creasse, et etiamnum conservare; cum quid aliud sit aliquid se ipsum ista ratione creare, et conservare, quam aliquid esse tale, ut existere et sufficere sibi ad existendum sit ipsi essentielle fluens ex infinita ejus perfectione, quae est fundamentum et ratio positiva cur existat. Atque ita non minus tamen ratio positiva talis existentiae est in Deo ita existente, quam ratio positiva, cur effectus aliquis sit, est in virtute causae eum producente, licet quoad modum, ut dictum est, sit differentia magna*“.

⁸³ Vgl. *Primae responsiones*, AT VII, 109,4; 110,27; 111,4, 10, 17-19; 112,10; *Quartae responsiones*, 236,5, 9, 11; 237,1, 9. Zu Recht E. Gilson, *Etudes*, 226: „... la puissance de Dieu vient s'intercaler entre son essence et son existence“, vgl. 224, 227.

Macht als der Existenz oder anderen Eigenschaften vorangehend.⁸⁴ In diesem Sinn wird die Macht offenbar als grundlegende Eigenschaft Gottes gedacht. Indem Descartes sich aber durch die Einwände genötigt sieht, einen realen Unterschied zwischen der Existenz Gottes und deren Ursache in Gott möglichst weitgehend zu minimalisieren, betont er in den *Quartae responsiones* besonders die Wesenheit Gottes als Formalursache der göttlichen Existenz, die von der Wesenheit nicht unterschieden sei.⁸⁵ Immerhin wird auch in den *Quartae responsiones* die Macht noch erwähnt als „Ursache oder Grund, warum er [i.e. Gott] keiner Ursache bedarf“ (236,9-10, vgl. 10-13, 236,26-237,2, 7-13), obwohl Descartes diese Bedeutung der Macht nunmehr vorwiegend auch der Wesenheit Gottes zuschreibt. Nun hat Gott zwar nach Suárez vermöge seiner Wesenheit (*ex vi suae essentiae*) sein Sein,⁸⁶ aber diese Aussage ist doch im Sinne der üblichen Identifizierung der Existenz mit der Wesenheit Gottes zu interpretieren, denn Suárez hat ausdrücklich negiert, daß die Existenz aus der Wesenheit Gottes ‘fließe’ oder ‘resultiere’ (Kapitel II, § 3.3).

Insofern die cartesische und cartesianische Theologie die Macht Gottes für die Ursache der Existenz Gottes gehalten hat, hat sie der Macht eine Priorität vor der Existenz Gottes zugeschrieben, die letztendlich dem Gottesbegriff selber widerspricht. Denn die Macht geht dieser Theorie zufolge der Existenz (wenn nicht in Zeit) wenigstens der Natur nach voran, und das heißt, daß die Macht zunächst ohne die Existenz, also ohne den mächtigen Gott selbst, ist.⁸⁷ Folglich kann der existierende Gott nicht mehr völlig unabhängig und im strengen Sinn das erste Seiende sein. Was aber nicht völlig unabhängig und kein absolutes Erstes ist, ist kein Gott. Daher ist mit Recht hier ab 1644 von Revius ein *atheologon*, 1677 von van Mastricht und Leydekker eine Annäherung zum Atheismus moniert worden.⁸⁸

⁸⁴ Anders an [Arnauld], 4. Juni 1648, AT V, 193,29-194,3, wo Descartes behauptet, die Selbsterhaltung (*se conservare*) sei vielleicht eine geringere Leistung als das „sibi dare omnipotentiam totam simul, aliasve perfectiones divinas collective sumptas“.

⁸⁵ *Primae responsiones*, AT VII, 109,19; *Quartae responsiones*, 236,21; 237,1; 238,28; 239,18; 240,25; 241,2, 13, 27; 242,15; 243,16, 18, 23, 25. Nach G. Olivo denkt Descartes im Hinblick auf die Wesenheit Gottes auch die Formalursache im Sinne des Bewirkens; ‘L’efficience en cause: Suárez, Descartes et la question de la causalité’, in: J. Biard/R. Rashed (Hg.), *Descartes et le Moyen Age*, Paris 1997, 91-105, hier 103-105. Auch der Unermeßlichkeit (*immensitas*) schreibt Descartes für die Ursache Bedeutung zu: *Primae responsiones*, VII, 110,26 (von der Macht ausgesagt); 231,26-232,1; 236,11 (von der Wesenheit ausgesagt); 237,1 (von der „Macht oder Wesenheit“ ausgesagt); 241,3 (von der Wesenheit ausgesagt). Vielleicht steht von den mittelalterlichen Theologen Heinrich von Gent in dieser Hinsicht Descartes am nächsten, denn er hat zwar bestritten, daß Gott *a se* ist im Sinne einer Wirkursache, nicht aber im Sinne einer Formalursache; *Summa quaestionum ordinariam*, art. 21, q. 5 (ed. 1520, ND Louvain/Paderborn 1953, fol. 128v-129v; 129r D): „Si vero secundo modo ly a se dicat circumstantiam causae formalis: sic dicendum quod deus habet esse a seipso. Habet enim esse ex hoc quod est forma et actus purus, quae est ipsum esse omnino indifferens, nec aliquid praeter ipsum esse, ut probatum est supra“.

⁸⁶ Suárez, *DM* 29.3.11; XXVI, 51a; vgl. *De divina substantia* 1.2.3; I, 6a. Vgl. seine Bestimmung des Begriffes Gottes als Seiender durch die Wesenheit (*ens per essentiam*): „... ens per essentiam illud dicitur, quod per sese, et ex vi suae essentiae essentialiter habet esse non receptum nec participatum ab alio ...“; 28.1.13, XXVI, 4b.

⁸⁷ P. van Mastricht, *Gangraena*, 281.

⁸⁸ J. Revius, *Suarez repurgatus*, 505, wiederholt in ders., *Analectorum theologicorum disputatio XXIV, de Deo ut est ens a se*, Leiden 1647, [8], thesis 17, wieder aufgelegt in: ders., *Consideratio*, 127; P. van Mastricht, *Gangraena*, 284; M. Leydekker, *Fax veritatis*, 137.

Kritiker der cartesischen Lehre von der *causa sui* haben sich berechtigterweise für die negative Interpretation der Aseitität (*a se = non ab alio*), als Bezeichnung für eine positive und einfache Vollkommenheit in Gott, auch auf Suárez (*DM* 28.1.7) berufen.⁸⁹ Gott hat nach Suárez keine Ursache seines Seins. Für die Descartes-Interpretation ist im Hinblick auf die Erkennbarkeit Gottes die Auffassung des Suárez besonders interessant, daß wenn Gott schon eine Ursache seines Seins hätte, wir Gott doch nicht so exakt und vollkommen erkennen, daß wir ihn sozusagen aus den eigenen Prinzipien begreifen könnten.⁹⁰ Descartes hat nicht nur—letztendlich gegen Suárez—angenommen, daß Gott eine *causa sui* habe, sondern auch, daß sich diese Ursache identifizieren lasse, wobei er unter anderen auf die Macht hinweist. Damit beansprucht er, in suaresischer Perspektive, eine exakte und vollkommene Gotteserkenntnis. Suárez hat hier ein schärferes Bewußtsein der Grenzen des menschlichen Erkenntnisvermögens gehabt als Descartes. Dessen Versuch zur Angabe einer Ursache in Gott ist eine weitere Bestätigung dafür, daß Descartes den Anspruch auf eine natürliche Erkenntnis Gottes so, wie er in sich selbst ist, erhebt, die mit der Unbegreifbarkeit Gottes ebensowenig vereinbar ist wie die These von der Konstituierung der göttlichen Wesenheit durch das Denken.

5.2 Wille und Macht Gottes

Die Macht Gottes ist von Descartes in verschiedenen Kontexten in unterschiedlicher Weise gedacht worden. (a) In der Allgegenwartslehre der Korrespondenz mit Henry More stellt Descartes sie der Wesenheit Gottes gegenüber und denkt er sie *de facto* nicht als eine Eigenschaft dieser Wesenheit, denn Gott sei nach seiner Wesenheit denken und nach seiner Macht räumlich gegenwärtig, also ausgedehnt. Hätte Descartes die Macht als Eigenschaft der Wesenheit Gottes gedacht, so müßte die Macht an der Nichtausgedehntheit der göttlichen Wesenheit teilhaben und könnte sie ebensowenig wie diese in allen Orten gegenwärtig sein. (b) In einem anderen Kontext, im Hinblick auf die Möglichkeit eines göttlichen Betrügers, hat Descartes Macht und Wille beide als Eigenschaften Gottes gedacht und voneinander unterschieden. (c) In seiner Lehre von der Schöpfung der ewigen Wahrheiten hat Descartes sich um einen Unterschied zwischen Willen und Macht Gottes offenbar nicht gekümmert. Die Wahrheiten kann er sowohl vom Willen als von der Macht Gottes abhängig denken.—Die beiden letztgenannten Themen verdienen noch eine Behandlung, auch im Licht der Diskussionen des 17. Jahrhunderts.

Die im Stadium des methodischen Zweifels formulierte Hypothese der Möglichkeit eines Betrügers Gottes wird von Descartes aufgrund der Güte oder Vollkommenheit Gottes ausgeschaltet (entsprechend etwa der suaresischen These, daß Gott „darum nicht betrügen [kann], weil er *summe bonus* ist“).⁹¹ Von daher sei ein Betrug Gottes

⁸⁹ J. Revius, *Suarez repurgatus*, 504-508; ders., *De Deo ut est a se*, [4], thesis 6 (*Consideratio*, 123); (ders., *Abstersio*, 18 im Hinblick auf einen Hieronymus-Text); Leydekker, *Fax veritatis*, 138.

⁹⁰ Suárez, *DM* 29.3.1, XXVI, 47b.

⁹¹ Suárez, *DM* 30.16.64, XXVI, 205a: „... solus ipse [Deus] nec falli potest, eo quod summe sapiens sit; nec fallere, eo quod sit summe bonus; et ideo non solum verax est, sed etiam ipsa prima veritas“. Vgl. AT VII, 21,11-14; 52,6-9; 53,23-29; 62,18-19; 85,25-27; 88,19-22; (143,24-25); 144,3-6; ähnlich die *Principia philosophiae* (AT VIII-1, 16,13-17; 328,20), die weiter u.a. das Wahrhaftigsein und das

widersprüchlich.⁹² Descartes hat einen Unterschied zwischen Betrügen-können (*posse fallere*) und Betrügenwollen (*velle fallere; fallendi voluntas*) gemacht und ausdrücklich behauptet, Gott könne den Willen zum Betrügen wegen der damit verbundenen Bosheit oder Schwäche nicht haben (AT VII, 53,25-29; VIII-1, 16,13-17). Descartes schließt also, anders etwa als Suárez, nicht aus, daß Gott betrügen *kann*. Ausgehend vom inneren Übel, das der Lüge eignet, hat Suárez folgerichtig geschlossen, daß die Lüge auch nicht zum Bereich der Macht Gottes gehöre, sondern vielmehr ein Herabfallen vom Gott-sein bedeute, weil Gott selber die Wahrheit ist (oben, Kapitel IV, § 5). Für Descartes, der die Lüge nicht vom Bereich der Macht Gottes ausschließt, ist die Lüge dagegen kein inneres Übel. Diese Differenzierung zwischen Macht und Willen ist im 17. Jahrhundert von einem Cartesianer wie etwa Petrus Allinga übernommen, und von anderer Seite als der Natur Gottes und der Bibel widersprechend abgelehnt worden.⁹³

Daß der Wille zum Betrügen als ein schlechter Wille der Güte Gottes widerspricht, ist von *cartesischen* Voraussetzungen her jedoch kein ausschlaggebendes Argument, denn es ist ebenfalls Descartes' Überzeugung, daß Gott in seiner Macht gerade das tun kann, was uns als widersprüchlich erscheint.⁹⁴ Was uns unmöglich scheint, brauche für Gott noch nicht unmöglich zu sein.⁹⁵ Ein *Widerspruch* zur Güte Gottes besagt in cartesischer Perspektive nicht, daß Gott das uns als widersprüchlich Erscheinende nicht tun könne. Zudem hat Gott in Freiheit etabliert, was Güte ist. Die Lehre von der Schöpfung der ewigen Wahrheiten, zu denen auch *omnis ratio boni* gehört, hat die Relation zwischen Gottes Wesenheit und dem, was gut ist, als eine Folge freier

Gebersein allen Lichtes als Grund angeben; VIII-1, 16,9-13. (In den *Meditationes* kommen die Begriffe *veracitas*, *verax* oder *veracité* nicht vor, wie J.-L. Marion mit Recht hervorgehoben hat [*Questions cartésiennes II*, 50-51], und in den *Principia philosophiae* ist nur an oben genannter Stelle [VIII-1, 16,10] von *verax* die Rede.) In den *Sextae responsiones* wird als Argument genannt, daß Gott als *sumum ens* nicht in das *non ens* der 'Form der Täuschung' übergehen kann (VII, 428,10-12).—Ob es sinnvoll ist, die erste Meditation so zu interpretieren, daß dort nur von einem Gott, „der alles kann“ (VII, 21,2), nicht aber von einem Gott, der betrügt, die Rede sei (J.-L. Marion, *Théologie blanche*, 329-330, 342 und öfters, sowie noch 1996 in *Questions cartésiennes II*, 72-73), ist fraglich. Denn zwar spricht der unmittelbare Kontext (21,1-16) nur davon, „daß ich mich täusche“, aber immerhin wäre nur der allmächtige Gott und Schöpfer, und nicht etwa 'ich' selbst dafür verantwortlich. Wäre Gott in der Hypothese nicht implizit als (möglicher) Betrüger gedacht, dann bliebe unerklärlich, warum Descartes gleich erklärt, die Hypothese sei 'vielleicht' aufgrund der Güte Gottes auszuschalten (21,11-16). Daß Descartes von 'sich täuschen' statt 'von Gott betrogen werden' redet, läßt sich vielmehr dadurch erklären, daß seine Hypothese sich darauf richtet, daß die Täuschung in der *Schöpfung* grundgelegt sei (in diesem Sinn folgert Descartes später in den *Principia* aus dem Nichtbetrügen Gottes, daß das von ihm geschenkte Urteilsvermögen uns bei richtigem Gebrauch nicht in die Irre führt (IV, § 206; VIII-1, 328,17-23).

⁹² Vgl. *Meditationes*, AT VII, 21,13: 'repugnaret'; *Secundae responsiones*, VII, 143,25 'pugnet'; *Sextae responsiones*, VII, 428,10: 'repugnet'; *Epistola ad G. Voetium*, AT VIII-2, 60,22-23 'implicaret contradictionem in conceptu'.

⁹³ P. Allinga, *Seker oudt in waerheyt bevestigt, en in liefde gesuyvert, van de kladde van aenstotelyk nieuw*, Amsterdam 1673, 30, 36-37, 40, 42. Dagegen etwa P. van Mastricht, *Gangraena*, 272-273.

⁹⁴ Bestimmte Aussagen beziehen sich auf das, was Gott *hätte* tun können und gehen somit vom Festgelegtsein der ewigen Wahrheiten aus, so an Mesland, [2. Mai 1644?], AT IV, 118,6-119,14. Andere reden im Indikativ des *praesens* vom göttlichen Können des Widersprüchlichen: an [Arnauld], 29. Juli 1648, AT V, 223,31-224,17; an More, 5. Februar 1649, V, 272,16-25, vgl. 274,1-2. Zum Thema: J.-L. Marion, *Théologie blanche*, 296-305 Anm. 34, hier 301 über das Betrügen.

⁹⁵ An Mersenne, 15. April 1630, AT I, 146,5-10; an [Mesland], [2. Mai 1644], AT IV, 118,12-18; An [Arnauld], 19. Juli 1648, AT V, 223,31-224,9; an More, 5. Februar 1649, AT V, 272,21-25; *Secundae responsiones*, AT VII, 169,6-23; *Quintae responsiones*, AT VII, 219,15-16, 249,10-13.

göttlicher Setzung betrachtet.⁹⁶ Descartes kann von dieser Annahme der Schöpfung der *ratio boni* her nicht ausmachen, ob der Wille zum Lügen als ein schlechter Wille auch der Güte Gottes widerspricht.⁹⁷

Die Leichtfertigkeit, mit der Descartes die Möglichkeit eines göttlichen Betrugers zuerst zweifelnd aufgeworfen und danach als ausgeschlossen beiseite geschoben hat, ist auffallend. Sie wird noch erstaunlicher angesichts der Tatsache, daß er, nachdem festgestellt worden ist, daß Gott kein Betrüger ist, immer noch nicht ausschließt, daß Gott durch die Propheten eine Wortlüge (*verbale mendacium*; VII, 143,13-17) vorbringen könne. In einer solchen in Worten ausgedrückten Lüge sei jedoch keine innere und formale Bosheit, die zum Betrug gehört, vorhanden (143,16-17 vgl. 2-5). Letztere Einschränkung vermag wohl nicht, den blasphemischen Charakter dieser These wegzunehmen, denn bereits die Annahme einer Wortlüge reicht, um die Zuverlässigkeit Gottes in Frage zu stellen. Innerhalb der cartesischen Philosophie bedeutet diese These der *Secundae responsiones* eine weitere ernsthafte Komplikation. Wenn nämlich Descartes annimmt, daß Gott ohne Bosheit eine Lüge vorbringen kann, genügt zum Beweis für die These, daß wir von Gott nicht betrogen werden, nicht mehr Descartes' Hinweis auf die Güte Gottes, die dieser Bosheit entgegengesetzt ist. Vielmehr wird die theologische Vindizierung der Gewißheit des klar und deutlich Erkannten fraglich, wenn Gott uns auch ohne jede Bosheit täuschen könnte.⁹⁸ —Wie in der Frage nach der Möglichkeit eines Betrugers Gottes überhaupt, unterscheidet Descartes sich auch hier von Suárez. Suárez hat argumentiert, daß in der Heiligen Schrift deshalb keine Lüge gefunden werden kann, weil Gott, der selbst nicht lügen kann, auch nicht mittels anderer lügen kann, weil das moralisch auf eins hinausläuft.⁹⁹

Indem die cartesische Philosophie Gott nicht die Macht zum Täuschen, wohl aber den Willen zum Täuschen abspricht, scheint sie eine Vorgängigkeit des Möglichen vor dem Willen Gottes zu lehren, die nicht ohne weiteres Descartes' Lehre von der Schöpfung der ewigen Wahrheiten (und Possibilia) entspricht.¹⁰⁰ Denn es liege im

⁹⁶ Vgl. *Sextae responsiones*, AT VII, 431,27-432,5; 435,22-27; *Principia philosophiae*, AT VIII-1, 13,17-23; An [Arnauld], 29. Juli 1648, AT V, 223,31-9.

⁹⁷ Zu dieser Feststellung ist auch P. van Mastricht gekommen: „... secundum Cartesium et Cartesianos, voluntas Dei omnis omnino veritatis, bonitatis, et possibilitatis causa est, et repugnat secundum ipsum et voluntatem Dei ad omnia ista ab aeterno non fuisse indifferentem. Vid. Wittich. *Th. Pac.* § CXCIX. Unde duo resultant 1. Deum ab aeterno potuisse etiam velle fallere, 2. Si voluisset Deus fallere; tum velle fallere nequaquam futurum fuisse testimonium malitiae aut infirmitatis, quin contra tum fuisset res bona et potentiae. Proinde, per hypotheses Cartesianas, nulla adhuc ratio suppetit quae evidenter doceat Deum nolle fallere“; *Gangraena*, 271-272.

⁹⁸ Auch P. Bayle hat gemeint, daß die Kritik der *Secundae objectiones* der Antwort Descartes' überlegen ist, denn eine 'maxime générale' mit vielen Ausnahmen könne die menschliche Unsicherheit nicht wegnehmen; 'Rimini, Grégoire de', *Dictionnaire historique et critique*, Nachdruck der Ausgabe 1820-1824, XII, Genève 1969, 531-539, hier 534b-535a.

⁹⁹ Suárez, *De fide theologica*, 5.3.8, XII, 144b-145b. Suárez fügt ebenda als Argument hinzu, daß sonst die ganze Autorität der Heiligen Schrift verschwände. Das ist auch Implikation des cartesischen *verbale mendacium* (so auch P. van Mastricht, *Gangraena*, 273).

¹⁰⁰ So bereits P. van Mastricht, *Gangraena*, 272: „... hoc pacto voluntas Dei praesupponere videtur possibilitatem rei, quod est contra hypothesin Cartesii et Cartesianorum, qui statuunt voluntatem Dei esse omnis possibilitatis causam, teste Cl. Wittichio *Theol. Pacif.* § CXCIX. Unde manifeste sequitur, si Deus non velit, eum etiam non posse, et vicissim si possit fallere eum etiam velle. Cum Deo nihil sit possibile nisi quod actu vult, ut passim loquitur Clar. D. Burmannus Theologus Cartesianus ...“.

Vermögen Gottes, die Menschen zu betrügen, wenngleich sein Wille noch nichts darüber beschlossen habe. Damit ist nicht vereinbar, daß erst der Wille Gottes darüber entscheide, was möglich und unmöglich sei, wie Descartes doch auch behauptet hat.¹⁰¹ In Descartes' Lehre von der Schöpfung der ewigen Wahrheiten wird nicht nur die Macht, sondern auch der Wille Gottes als völlig uneingeschränkt gedacht; in Descartes' These, daß Gott den Willen zum Betrügen nicht haben kann, gilt nur die Macht als völlig uneingeschränkt.

In Descartes' Lehre von den ewigen Wahrheiten wird begrifflich nicht so scharf zwischen den Bereichen der Macht und des Willens Gottes differenziert wie in seiner Theorie von dem ausgeschlossenen Betrügen Gottes. Descartes kann die ewigen Wahrheiten und Possibilen sowohl von der Macht als auch von dem Willen Gottes abhängig betrachten.¹⁰² Wenn Descartes dabei über die Beziehungen zwischen Eigenschaften Gottes Aussagen gemacht hat, betreffen diese vor allem die Beziehungen zwischen Erkenntnis und Willen. Er betont die Nicht-Unterschiedenheit zwischen Erkenntnis und Willen,¹⁰³ kann aber auch behaupten, daß die Erkenntnis nicht dem Willen (VII, 432,3-13), sondern umgekehrt der Wille der Erkenntnis vorangeht (I, 149,29-30, VII, 432,13-23). Diese unterschiedlichen Aussagen konvergieren in der These von einer völligen Indifferenz Gottes gegenüber den ewigen Wahrheiten (und Possibilen). Insofern ist die Rede von einem cartesischen 'Voluntarismus' gerechtfertigt, unbeschadet der Tatsache, daß Descartes auch andere Eigenschaften Gottes als den Willen zur Sprache bringt, oder zwischen Erkennen, Wollen, und Schaffen keinen Unterschied machen will.¹⁰⁴ Zugleich fällt auf, daß Descartes' Aussagen im Hinblick auf die Eigenschaften Gottes unausgeglichen sind.

Das theologische Anliegen der Lehre von der Schöpfung der ewigen Wahrheiten ist insofern offensichtlich beschränkt gewesen. Zwar zielte diese Lehre, unter anderen gegen Suárez, auf die Ehre Gottes, indem sie ausdrücklich bestritt, daß die Wahrheiten von Gott unabhängig sind. Weiter als die These von der totalen Abhängigkeit der ewigen Wahrheiten von Gott scheint aber das theologische Interesse der Lehre nicht gegangen zu sein, denn die Aussagen über Gottes Erkenntnis, Willen und Macht bleiben unausgeglichen. Was den Status der Wahrheiten selbst angeht, setzt Descartes die ewigen Wahrheiten als einen völlig begreifbaren Bereich der Unbegreiflichkeit Gottes gegenüber (AT I, 145,16-28; 150,12-22). Die Lehre von der Schöpfung der ewigen Wahrheiten läßt sich auch durch ein cartesisches Interesse an einem total der menschlichen Erkenntnisfähigkeit unterworfenen und zuverlässigen, unveränderlichen Bereich von Wahrheiten erklären, wobei zugleich anerkannt wird, daß diese Wahrheiten von Gott als dem Schöpfer abhängig sind. Dieses Interesse fordert zum einen, daß dieser Bereich ewiger Wahrheiten von der Unbegreiflichkeit und von der Wesenheit Gottes getrennt wird (daher wird eine Schöpfung—nicht etwa eine

¹⁰¹ An [Mesland], [2. Mai 1644?], AT IV, 118,6-119,14.

¹⁰² Vgl. zum Willen: AT I, 146,3; 149,28-29; 152,28; 153,2; AT VII, 380,11; 432,4, 10, 12, 14, 16, 21-23; 436,3; AT IV, 118,14, 18, 25-119,1, 9, 14; AT V, 160,1. Vgl. zur Macht: AT I, 146,4; 150,18; AT VII, 432,24; 436,13; AT IV, 118,11, 17; 119,5, 8; AT V, 160,5, 7; 224,2-3.

¹⁰³ AT I, 149,28-30, V, 119,6-14, sowie, die Schöpfung einbeziehend, I, 153,1-3.

¹⁰⁴ Ein cartesischer Voluntarismus ist u.a. von A. Koyré angenommen (*Essai*, 62, 185), und von J.-L. Marion geleugnet worden (*Théologie blanche*, 61, 282-296).

Emanation aus der Wesenheit Gottes—der Wahrheiten gelehrt, und zwar eine durch eine völlig unbeschränkte Macht und einen völlig unbeschränkten Willen). Zum anderen fordert es, daß der Wahrheitsgehalt der Erkenntnis dieser Wahrheiten nicht durch ein Eingreifen Gottes wieder aufgehoben wird (daher wird der Wille Gottes nunmehr insofern als eingeschränkt gedacht, daß er nicht betrügen kann, und wird vor allem in der Physik die Unveränderlichkeit Gottes betont). Insofern führt Descartes' Lehre von der Schöpfung der ewigen Wahrheiten paradoxerweise zu einer Naturalisierung der menschlichen Erkenntnis.¹⁰⁵

Descartes' Lehre von der Schöpfung der ewigen Wahrheiten ist von späteren, eindeutig durch Descartes beeinflussten Philosophen wie Malebranche und Leibniz nicht übernommen worden. Im theologischen Bereich hat es im 17. Jahrhundert jedoch eine positive Rezeption dieser Lehre gegeben, vor allem in Form der These, daß der göttliche Wille die Wurzel der Möglichkeit und Unmöglichkeit der Dinge sei. P. Allinga hat den Willen Gottes als die Wurzel der Möglichkeit und Unmöglichkeit betrachtet: Gott könne alles, was er wolle.¹⁰⁶ Ähnlich hat Wittich der Auffassung zugestimmt, daß der Wille Gottes über die Möglichkeit der Dinge entscheide.¹⁰⁷ Wittich hat nicht entscheiden wollen, ob Gott Widersprüchliches tun könne, weil er als endlicher Mensch dadurch Grenzen der unendlichen Macht Gottes annehmen würde.¹⁰⁸ Auch F. Burman hält den Willen Gottes für die Wurzel der Possibilia. Vom Willen Gottes hängen „nicht nur die Dinge selbst, sondern auch alle Wesenheiten der Dinge, Begriffe, Wahrheiten und die Möglichkeit, so wie diese von uns erkannt wird“ ab. Die Dinge haben, wie Burman in streng cartesianischer Weise lehrt, keine wesentliche Verwandtschaft mit Gott, sondern auch ihre Wesenheiten seien von Gott in Freiheit geschaffen worden. Es hätte daher nach Burman vielleicht auch geschehen können, daß zwei mal drei *nicht* sechs machen.¹⁰⁹ Der Theologe van Maastricht hat gegen die These, daß Gott Widersprüchliches tun könne, vor allem zwei einleuchtende Argumente formuliert. Er weist erstens darauf hin, daß die These in der Heiligen Schrift nirgendwo gelehrt wird. Die Bibel sagt vielmehr, daß Gott sich selbst nicht verleugnen (2. Tim 2,13) und nicht lügen (Hebr 6,18; Titus 1,2) kann, was jedoch dann der Fall wäre, wenn Gott Widersprüchliches tun oder behaupten könnte. Zweitens argumentiert van Maastricht, daß Gott ohne

¹⁰⁵ Vgl. S. Gaukroger, *Cartesian Logic. An Essay on Descartes's Conception of Inference*, Oxford 1989, 69.

¹⁰⁶ P. Allinga, *Seker oudt*, 31-33. Dagegen etwa L. Ryssenius, *Oude rechtsinnige waerheyt*, 32.

¹⁰⁷ Chr. Wittich zitiert mit Zustimmung AT VII, 431,27-432,18 und (auf Latein) I, 149,21-30, und meint: „Ante illam notitiam possibilitatis debet concipi in Deo volitio istius possibilitatis; Res enim possibile cum eo ipso habeant realitatem aliquam dependent a voluntate Divina, et propterea per consequens sunt possibile, quia eas Deus possibile voluit“ *Theologia pacifica*, 158-159, hier 159; vgl. auch ebd. 160-161 (vgl. S. Maresius, *De abusu philosophiae cartesianae*, 86-87). Entgegen der von Wittich den Possibilia zugeschriebenen eigenen Realität hat P. van Maastricht die Possibilia, aufgefaßt als göttliche Ideen, wieder, ähnlich wie im Mittelalter Thomas von Aquin, mit der Wesenheit Gottes identifiziert; *Gangraena*, 254-255.

¹⁰⁸ Chr. Wittich, *Theologia pacifica*, 161, 163.

¹⁰⁹ F. Burman, *Synopsis*, I, 117-118, das Zitat hier 118: „... non datur scientia rerum in Deo priori ipsius decreto et voluntate; cum a voluntate Dei sint non solum res ipsae, sed et omnes rerum essentiae, conceptus, veritates et possibilitas, prout a nobis illa concipitur“. Vgl. ebd., 122: „... cum omnia ea, quae in creaturis sunt, nullam naturae aut essentiae cum Deo cognationem habeant, liquido hinc sequitur, omnes creaturas, quae ad existentiam, quae ad naturam et essentiam earum, libere a Deo creatas et ordinatas esse“ (ebd. das arithmetische Beispiel); 123: „Ita ut ab ea [voluntas Dei] non solum res ipsae, verum etiam omnis rei modus, nexus, veritas, ordo, lex, bonitas, et quicquid omnino in rebus concipi potest, dependeat“. Vgl. noch 124.

Unterschied keinen einzigen Widerspruch begehen kann: den so genannten Widerspruch *ex parte rei* nicht, denn dieser widerspricht der Natur Gottes, und ebenso die Widersprüche *ex parte Dei* nicht, denn jeder Widerspruch *ex parte rei* impliziert auch Widerspruch *ex parte Dei*. Letzteres erhellt daraus, daß sonst in der Natur Gottes, die als genugsamstes Seiendes betrachtet wird, widersprüchliche Ideen, Ja und Nein, wären.¹¹⁰ Van Mastricht ist zuzustimmen, daß es kaum denkbar wäre, daß Gott selber einen realen Widerspruch in den Dingen bewirken könnte, ohne daß auch ein Widerspruch in Gott selbst gefolgert werden müßte.

6. Ertrag

Insofern die Idee Gottes nach Descartes nicht erst durch Argumentation aus den Wirkungen zustande gebracht wird, sondern dem Ich geschlossen vorgegeben ist, läßt sich eine grundlegende Eigenschaft bei Descartes nicht im Sinne einer im Ableitungsverfahren ersten Eigenschaft ausweisen. Cartesische Aussagen, wonach der Mensch Gott geschaffene Eigenschaften im gesteigerten Sinn zuschreiben kann, entsprechen diesem Ansatz nicht.

In der Philosophie Descartes' können drei Eigenschaften die Stellung einer 'ersten' oder 'grundlegenden' Eigenschaft Gottes beanspruchen: Unendlichkeit, Denken und Macht. Die Priorität der *Unendlichkeit* ließe sich mit der These von der Priorität der Erkenntnis des Unendlichen vor der alles Endlichen begründen, aber diese Priorität läßt sich als eine Priorität im Vergleich zur Erkenntnis der Endlichkeit des Endlichen interpretieren. Als solche impliziert sie keine Priorität der Unendlichkeit vor den anderen Eigenschaften Gottes. Ansonsten ist die Unendlichkeit *Gottes* bei Descartes als eine der Vollkommenheit zu qualifizieren, weil Descartes die Unendlichkeit nicht ausschließlich von Gott aussagt.

Der Vorrang des *Denkens* liegt nahe durch die Rede von Gott als *res cogitans*, die annimmt, daß die göttliche Wesenheit durch Denken konstituiert sei. Diese Annahme ist kaum mit der Unbegreifbarkeit Gottes vereinbar, und stellt die Wesenheit Gottes als eine denkende auf gleiche Ebene mit den Wesenheiten der Engel und menschlichen Seelen. Mit ihr geht die Auffassung einher, daß Gott nicht durch seine Wesenheit, sondern nur durch seine Macht allgegenwärtig (ausgedehnt) ist. Dabei ist entweder die Macht als von Gott getrennt zu denken (dann ist Gott selbst nicht allgegenwärtig) oder die Allgegenwart läßt sich wegen der Einfachheit Gottes der Wesenheit Gottes nicht absprechen. Eine Gegenwart Gottes in imaginären Räumen außerhalb der Welt kann Descartes wegen seiner Annahme sowohl der Endlosigkeit der Welt als auch der Identifizierung des Raumes mit der Materie nicht annehmen. Mit der Univokität der Wesensbestimmung durch das Denken geht einher, daß in der cartesischen Philosophie auch der Modus der Beziehung zum Raum für Gott univok derselbe ist wie für die anderen denkenden Substanzen.

Der *Macht* kommt Priorität zu, solange diese als die Ursache der Existenz Gottes gedacht werden sollte. Diese These stellt durch ihre Unterscheidung zwischen Ursache

¹¹⁰ P. van Mastricht, *Gangraena*, 265.

und Wirkung die völlige Unabhängigkeit und Einfachheit Gottes in Frage und ist, auch in suaresischer Perspektive, mit der Unbegreiflichkeit Gottes für die natürliche Vernunft nicht vereinbar. Im Hinblick auf die von ihm aufgeworfene Hypothese der Möglichkeit eines göttlichen Betrügers differenziert Descartes, anders als Suárez, zwischen der Macht Gottes und dem Willen Gottes, und spricht er Gott den Willen zum Betrügen ab. Letzteres ist von Descartes' Lehre von der Schöpfung der ewigen Wahrheiten her unbeweisbar. Es entspricht auch nicht seiner Annahme der Möglichkeit einer göttlichen Wortlüge in der Heiligen Schrift. Descartes' Lehre von den ewigen Wahrheiten klärt nicht die Beziehungen zwischen Macht und Willen (und Erkenntnis) Gottes, sondern poniert die völlige Indifferenz Gottes. Mit dieser Lehre geht paradoxerweise eine gewisse 'Enttheologisierung' der menschlichen Erkenntnis der Wesenheiten und Possibilen einher.

Descartes hat nicht versucht, diese drei 'ersten' Eigenschaften (Unendlichkeit der Vollkommenheit, Denken, Macht) zu koordinieren, wie ihm überhaupt an der Lehre von den Eigenschaften Gottes nicht um dieser selbst willen gelegen war. Die Behauptung kann sogar gewagt werden, daß die drei 'ersten' Eigenschaften einen *abgeleiteten* Charakter haben. Die Priorität der *Unendlichkeit* läßt sich dadurch erklären, daß Descartes zeigen will, daß die Idee des Unendlichen nur durch Gott selbst eingegeben worden sein kann, und er dementsprechend leugnet, daß diese Idee durch Negierung des Endlichen zustande kommt. Der Vorrang des *Denkens* ergibt sich aus der Notwendigkeit, Gott einer der von Descartes schon vorher angenommenen zwei Eigenschaften zuzurechnen, von denen jeweils eine jede Wesenheit konstituiert: dem Denken oder der Ausdehnung. Die Priorität der *Macht* ist die Folge des Prinzips, daß von jedem Ding eine Wirkursache seiner Existenz angegeben werden muß.

KAPITEL IX

KAUSALITÄT UND ERKENNBARKEIT GOTTES IN DEN CARTESISCHEN GOTTESBEWEISEN

1. Einleitung

Descartes hat zwei Arten von Gottesbeweisen anerkannt und entfaltet, deren eine aus den Wirkungen und deren andere aus der Wesenheit Gottes argumentiert (AT VII, 120,9-12). Diese Gottesbeweise sind im folgenden im Hinblick auf ihre Kausalargumentation und auf die mit ihnen verbundene Auffassung von der Erkennbarkeit Gottes zu thematisieren. Was die Kausalargumentation angeht, wird zuerst deren negative Seite, die Ablehnung kosmologischer Argumentation, hervorgehoben (§ 2). Sodann sind Probleme in Descartes' positiver Entfaltung der Kausalargumentation, im Hinblick sowohl auf die Gottesbeweise aus den Wirkungen als auch auf den ontologischen Beweis, zu erörtern (§ 3). Schließlich ist der Frage nachzugehen, welche Auffassung von der Erkennbarkeit Gottes mit Descartes' Gottesbeweisen einher geht. Diese Frage bezieht sich auf die Bedeutung der kausalen Argumentation im Gottesbeweis aus den Wirkungen und im sogenannten ontologischen Beweis, sowie auf die vom ontologischen Gottesbeweis beanspruchte Erkenntnis der göttlichen Wesenheit (§ 4).

2. Die kritische Voraussetzung der cartesischen Gottesbeweise

2.1 Die Ablehnung der kosmologischen Kausalargumentation

Der methodische Zweifel an der Welt, sowie Descartes' Bestreben, in der Ersten Philosophie generell von den Sinnen abzulenken, schließen aus, daß nach dem *cogito* ein kosmologischer Beweis geführt wird. Bei den Gottesbeweisen aus den Wirkungen wollte Descartes von solchen ausgehen, deren Existenz ihm evident erschien, also nicht von Himmel und Erde, sondern von der eigenen Existenz in Verbindung mit der Idee Gottes.¹ Aber in den *Primae responsiones* nennt er nicht nur dieses (AT VII, 106,16-18), sondern auch ein anderes Argument gegen kosmologische Gottesbeweise. Er habe nicht aus der Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe von Ursachen sinnlicher Dinge argumentieren wollen, weil diese nur die Unvollkommenheit seines Intellektes indiziere und nicht beweise, daß es eine erste Ursache geben müsse.² Descartes setzt in dieser

¹ An Mesland, [2. Mai 1644?], AT IV, 112,14-20.

² *Primae responsiones*, AT VII, 106,18-107,2; Kommentar u.a. bei E. Gilson, *Études*, 207-210. Auch an anderen Stellen hat Descartes erklärt, eine unendliche Ursachenreihe für nicht unmöglich zu halten: *Quintae responsiones*, AT VII, 370,13-18; an Mesland, 2. Mai 1644, AT IV, 112,26-113,4; an Clerselier, [23. April 1649], AT V, 355,9-12.

Behauptung die Wahrnehmung einer Ordnung der Wirkursachen in den sinnlichen Dingen voraus (106,15-16) und das bedeutet, daß sie auch nach der sechsten Meditation, in der die Zuverlässigkeit der Wahrnehmung behauptet worden ist, noch Gültigkeit beansprucht. Sie ist mithin *grundsätzlich* gegen kosmologische Kausalargumente für die Existenz Gottes gemeint.

Aus den Aussagen Descartes' zu diesem Thema lassen sich drei Argumente für die Möglichkeit einer unendlichen Ursachenreihe in den sinnlichen Dingen rekonstruieren. Erstens erlaube die Endlichkeit des Verstandes, der eine unendliche Ursachenreihe nicht begreifen kann, keine Schlußfolgerung hinsichtlich deren Realität.³ Zweitens verweist Descartes auf die Teilbarkeit ins Unendliche der endlichen Quantität oder der Materie.⁴ Drittens dürfe den Werken des unendlichen Gottes keine Grenze vorgeschrieben werden.⁵

Die Schwierigkeit des ersten und des dritten Argumentes ist, daß sie gegen *jede* Ablehnung einer unendlichen Ursachenreihe sprechen, während jedoch auch Descartes selbst die Möglichkeit einer unendlichen Ursachenreihe bestritten hat (AT VII, 42,6-11 und 50,7-10; V, 355,4-9). Darüber hinaus bringt das dritte Argument, das Descartes in einem Brief an Clerselier formuliert hat (V, 355,9-12), im Hinblick auf seinen Gebrauch in einem Gottesbeweis noch die Schwierigkeit mit sich, daß es die Existenz und Unendlichkeit Gottes bereits voraussetzt. Die Kohärenz der cartesischen Ausführungen über die Gottesbeweise steht hier also in Frage. Demgegenüber hat der Verweis auf unendliche Teilbarkeit oder auf unendliche Quantität im oben als zweiten genannten Argument den Vorteil, in offensichtlichem Einklang mit der cartesischen Physik zu stehen.

Zwar wird dieser Verweis in diesem Zusammenhang von Descartes nur sehr kurz angedeutet. In den *Primae responsiones* ist er nur Teil des ersten Argumentes hinsichtlich der Unbegreiflichkeit einer unendlichen Ursachenreihe und erscheint in der Form eines analogen Falles, in dem aus der Unbegreiflichkeit unendlich vieler Teilungen nicht auf einen letzten Teil geschlossen werden dürfe. In einem Brief an Mesland bestreitet Descartes, daß es in der Ursachenreihe kein Fortschreiten ins Unendliche geben könne. Vielmehr nehme er ein unendliches Fortschreiten in der Teilung von Materieteilchen an (AT IV, 112,26-113,4).

Es ist schwierig, festzustellen, welche Bedeutung der beiläufige Hinweis auf die unendliche Teilbarkeit der Materie letztendlich für Descartes' Beurteilung der Möglichkeit einer unendlichen Ursachenreihe im Gottesbeweis hat. Descartes hat sicherlich die Welt durch Materie und Bewegung erklären wollen, ist aber dabei keineswegs dazu gekommen, Materieteilchen als 'Ursachen' zu betrachten, wie es jedoch dieser Hinweis auf die unendliche Teilbarkeit der Materie nahezu legen scheint.⁶ Vielleicht hat folgende Interpretation einige Plausibilität. Aus den Bewegungen der Materie entstehen nach Descartes die verschiedenen Zustände in der Welt. Weil nun

³ *Primae responsiones*, AT VI, 106,18-107,2; an Mesland, [2. Mai 1644?], AT IV, 112,20-22.

⁴ An Mesland, [2. Mai 1644?], AT IV, 112,26-113,4; zurückhaltender *Primae responsiones*, VII, 106,25-28.

⁵ An Clerselier, [23. April 1649], AT V, 355,9-12.

⁶ Vgl. D. Garber über Gott, endliche Seelen und Engel als Ursachen der Bewegung bei Descartes; *Descartes' Metaphysical Physics*, Chicago/London 1992, 299-305.

nach Descartes unendlich viele Materieteilchen und unendlich viele Bewegungen im Zustandekommen einzelner Zustände in der Welt beteiligt sind, kann keine letzte Ursache eines einzelnen Zustandes angegeben werden.⁷ Demgemäß argumentiert die cartesische Physik nicht von einzelnen Dingen zu Gott als ihrer Ursache, sondern nimmt nur an, daß Gott die Ursache sämtlicher in der Welt vorhandenen Materie und Bewegung ist.⁸ Wenn die cartesische Physik annimmt, daß einzelne Veränderungen in der Welt nicht unmittelbar auf das Wirken Gottes zurückgehen, sondern daß Gott nur die Totalität der Materie und Bewegung geschaffen hat und unverändert erhält, ist auch umgekehrt ein Gottesbeweis unmöglich, der von den einzelnen Dingen zu Gott als ihrer Ursache aufsteigt.⁹

Descartes' Aussage, daß fast alle bisher entwickelten Gottesbeweise, wenn sie nur richtig verstanden werden, Beweiskraft besitzen, ist vor diesem Hintergrund merkwürdig. Wahrscheinlich ist diese Aussage vor allem durch taktische Rücksicht auf seine (eventuellen) Gegner motiviert gewesen.¹⁰ Diese Interpretation wird, abgesehen von der Tatsache, daß Descartes diese 'gültigen' Beweise nicht positiv entfaltet hat, durch Descartes' Zugeständnis an Mesland gestützt, daß ein taktisches Interesse ihn dazu gebracht habe, im Hinblick auf die im kausalen Gottesbeweis gelegnete unendliche Ursachenreihe seine eigene Meinung darüber nur mit wenigen Worten anzudeuten.¹¹

2.2 Die Ablehnung der Gotteserkenntnis aus der Schöpfung und die Theologie

Die cartesische Physik versucht, die Welt durch Materie und Bewegung zu erklären. Sie weist substantielle Formen und Finalursachen ab und beschränkt die Ursächlichkeit Gottes auf die Schöpfung und unveränderliche Erhaltung der Welt als ganzer. Auf wichtige theologische Konsequenzen dieser Auffassung von der physischen Kausalität ist im Hinblick auf den Utrechter Streit 1641-1643 schon hingewiesen worden: Diese

⁷ Als ein Teilchen der Materie kann gelten, was an einer bestimmten Bewegung teilnimmt (*Le monde*, 2; AT XI, 15,18-27). Ein Körper hat eine einzige eigene Bewegung, aber kann darüber hinaus an unendlich vielen anderen Bewegungen teilnehmen (*Principia*, II, § 31; VIII-1, 57).

⁸ *Principia* II, § 36, § 37; AT VIII-1, 61-62 (61,1-6 und 62,6-9 zeigen exemplarisch, daß die einzelnen Bewegungen nicht unmittelbar auf Gott zurückgeführt werden), § 39, VIII-1, 63,26-29; vgl. *Le monde*, 2, AT XI, 10,23-12,19.

⁹ Nach *Le monde* entsteht aus von Gott geschaffener und unverändert erhaltener Materie und Bewegung, ohne weiteres Eingreifen, eine mit der uns bekannten Welt identische Welt; vgl. Th. Verbeek, *De wereld van Descartes*, 51. Nach Verbeek ist es, wenn *Le monde* als Modell und nicht als Beschreibung der Wirklichkeit aufgefaßt wird, gar nicht notwendig, einen Gott vorauszusetzen: „Het enige dat voor de simulatie van belang is, is immers dat men veronderstelt dat niets met het model interfereert, en daarvoor kan men zowel veronderstellen dat er een God is die zich nergens mee bemoeit, als dat er geen enkele God is (das Einzige, was für die Simulation bedeutsam ist, ist ja, daß man voraussetzt, daß nichts mit dem Modell interveniert, und zu diesem Behufe kann man sowohl voraussetzen, daß es einen Gott gibt, der sich in nichts einmischt, als daß es keinen einzigen Gott gibt“ (ebd., 54).

¹⁰ *Meditationes*, Epistola, AT VII, 3,13-16. *Epistola ad G. Voetium*, AT VIII-2, 175,19-21.

¹¹ An Mesland, [2. Mai 1644?], AT IV, 112,26-113,4, hier 112,27-28: „... afin de ne point mépriser les raisons des autres, qui admettent communement ...“. Immerhin hat Descartes behauptet, alle Wege des Thomas von Aquin seien von Gregor von Valentia widerlegt worden (*Epistola ad G. Voetium*, AT VIII-2, 176,4-8).—eine Behauptung, der Jacobus Revius scharf widersprochen hat; *Analectorum theologicorum disputatio XXII. De cognitione Dei, secunda* (respondens: H. van Broeckhuysen), Leiden 1647, corollarium 2, sowie in *Consideratio*, 83-86, wo Revius Gregors Aussage zitiert, durch diese Gottesbeweisen werde zwar hinreichend die Frage *an sit Deus*, nicht aber die *quid sit Deus* beantwortet.

Auffassung (Erklärung der Welt durch Materie und Bewegung, Ablehnung der substantiellen Formen und der Finalursachen) konfliktiert mit der mosaischen Physik und der damit einhergehenden Überzeugung von der finalistischen Ordnung der Schöpfung, und schließt aus, daß Gott ins Weltgeschehen eingreift und als Ursache mit den Geschöpfen mitwirkt (*concursum*).¹² Weil Descartes' mechanistische Physik keinen Raum für göttliches Mitwirken mit weltlicher Kausalität läßt, verbietet sie einen Rückschluß von der Ordnung in der Welt auf einen ordnenden Gott.¹³ Diese Ablehnung der Gotteserkenntnis von der Schöpfung her verbindet sich auch mit der cartesischen Metaphysik, die ausgehend vom methodischen Zweifel zunächst zur Gotteserkenntnis und erst danach zur Welterkenntnis gelangt, und auf diese Weise die Auffassung ausspricht, daß Gott leichter erkennbar sei als die sinnlichen Dinge.¹⁴

Auch einen kosmologischen Beweis in Form des physikotheologischen Gottesbeweises aus der Schönheit und zielmäßigen Ordnung der Welt hat Descartes verworfen. Auch dieses Argument argumentiert von der Welt als Wirkung zu Gott als Ursache und ist insofern der Argumentationsrichtung der Ersten Philosophie, die von Gott zu den sinnlichen Dingen argumentiert, entgegengesetzt. Zudem ist es für Descartes auch deshalb ausgeschlossen, weil sich das teleologische Argument ohne die Annahme einer in den Dingen zum Ausdruck kommenden Finalität nicht führen läßt. Die Suche nach Finalursachen hat Descartes streng abgelehnt.¹⁵ Das hat er zwar, ähnlich wie schon Montaigne, theologisch durch die These begründet, daß der Mensch die Absichten Gottes nicht wissen kann,¹⁶ aber eine finalistische Erklärungsweise ist auch mit der von Descartes angestrebten ausschließlich mechanistischen Erklärung der Welt nicht zu vereinbaren.¹⁷ Sowohl die Physik als die Erste Philosophie Descartes' bringt eine Leugnung der Erkenntnis Gottes aus der Schöpfung mit sich. Diese folgt auch aus Descartes' Lehre von der Schöpfung der ewigen Wahrheiten, die den Rückschluß von der geschaffenen Wahrheit und Güte auf die Eigenschaften des Schöpfers verbietet.

Die Auffassung, wonach Gott nicht von der Schöpfung her erkannt werden kann, widerspricht dem biblischen Zeugnis. Daß Gott aus seinen sichtbaren Werken erkannt werden kann, begründet beispielsweise Gisbert Voetius mit einem Verweis auf Rom 1,20, Psalm 19,1-8, Apg. 17,27-28 und Jes. 40,26.¹⁸ Im Hinblick auf die Bedeutung von

¹² Vgl. vor allem die Untersuchung J.A. van Rulers: *The Crisis of Causality. Voetius and Descartes on God, Nature and Change*, Leiden/New York/Köln 1995.

¹³ Ausdrücklich richtet Descartes sich gegen eine unmittelbare Verbindung von *Einzelnem* mit Gott; AT VII, 55,27-56,8.

¹⁴ So u.a. *Meditationes*, Epistola, AT VII, 2,14-20 und 28-30; *Præambulae responsiones*, VII, 106,16-18. Das Gegenteil behauptet Suárez, *DM* 29, proemium, I; XXVI, 21b: „... licet Deus ex se sit maxime cognoscibilis, tamen quoad nos minus notum est, quam materiales effectus, per quos a nobis cognoscitur“.

¹⁵ Vgl. E. Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie*, [1913] ND Paris 1987, 76-96, 105-106, 118-127; J.A. van Ruler, *Causality*, bes. 71-105, 133-166, 252-255.

¹⁶ *Meditationes*, AT VII, 55,19-26; *Principia philosophiæ* I, § 28; VIII-1, 15,26-16,8. Vgl. zur begrenzten Bedeutung dieses Argumentes: E. Gilson, *Liberté*, 92, 106.

¹⁷ J.A. van Ruler, *Causality*, 139-142, dem zufolge Descartes die skeptischen Argumente „in a rather opportunistic way“ (142) benutze, weil sein Anliegen nicht „epistemological pessimism“ sei, sondern „the optimism that he would be able to describe the physical world in mechanical terms alone“ (141-142).

¹⁸ U.a. Voetius, 'De atheismo' (respondens: G. de Bruyn), *Sel. disp. theol.*, I, 172, 214; 'Modi cognoscendi Deum', *Sel. disp.*, V, 517, 523; vgl. 'Problemata de Deo'. *Sel. disp.*, V, 48.

Gottesbeweisen überhaupt leitete er aus diesen Texten ab, daß Argumente für die Existenz Gottes nicht nur nicht verboten, sondern notwendig sind.¹⁹ Wie Voetius sagt, kann die natürliche Theologie zwar von Ungläubigen aus dem natürlichen Licht und der natürlichen Vernunft geschöpft werden. Aber Christen schöpfen die natürliche Theologie aus dem natürlichen Licht als sekundärem Prinzip und aus dem Wort Gottes als primärem Prinzip.²⁰ Dabei ist Röm 1,20 in aristotelischer Begrifflichkeit so ausgelegt worden, daß darin eine Erkennbarkeit Gottes aus seinen Wirkungen (*ab ejus effectibus*) gelehrt wird.²¹ So wurde dieser Text als Beleg für die Richtigkeit des kausalen Argumentes interpretiert, was zwar begrifflich über den Text hinausgeht, sachlich aber insofern in ihm beschlossen liegt, als jede Erkenntnis des Schöpfers aus seinen Werken eine kausale Beziehung zwischen dem Geschöpf und dem Schöpfer annimmt.²² Die biblische Verankerung des kausalen Gottesbeweises erklärt einerseits, daß Theologen, wie beispielsweise Voetius, Revius und Jacob du Bois, eine Ablehnung des kausalen Gottesbeweises als einen Widerspruch zu Paulus selbst sehen mußten.²³ Für Voetius ist der kausale Beweis sogar der wichtigste überhaupt unter den Gottesbeweisen.²⁴

¹⁹ Voetius, 'Problematum de Deo, pars prima' (respondens: B. Hardecapp), *Sel. disp.*, V, 48 (vgl. jedoch die Vorbehalte gegen Dispute über Gottesbeweise, in 'De atheismo', *Sel. disp. theol.*, I, 167). Daß die Existenz Gottes bewiesen werden kann, begründet auch J. Revius zunächst einmal mit einem Verweis auf Röm 1,20: „Deum esse potest a posteriori demonstrari, ab ejus effectibus, patet Rom. 1, 20 ...“; *De cognitione Dei, secunda*, [4], thesis 4.

²⁰ Voetius, 'De ratione humana in rebus fidei' (respondens: L. Couterelius), *Sel. disp. theol.*, I, 7 (wieder abgedruckt in: A. Kuyper (Hg.), *D. Gysberti Voetii selectarum disputationum fasciculus*, Amsterdam 1887, 6); ders., 'De fide, conscientia, theologia dubitante, pars I' (respondens: N. Haringh), *Sel. disp. theol.*, III, 829, 846.

²¹ U.a. J. Revius, *De cognitione Dei, secunda*, [4], thesis 4-5.

²² Darum konnte I. Kant davon ausgehen, daß sowohl der kosmologische (bes. *Kritik der reinen Vernunft*, B 637-638), als auch der physikotheologische Beweis (bes. *KrV*, B 649-651) kausal argumentieren.

²³ Suetonius Tranquillus [= G. Voetius], *Verdedichde Oprechticheyt*, 28: Das Argument des Paulus, von den Geschöpfen außer uns zur ewigen Kraft und Göttlichkeit Gottes sei „van soodanigen nootsake-lijckheyt ... / dat het eenichsins tot het gheloof behoordt (von solcher Notwendigkeit ..., daß es einigermaßen zum Glauben gehört)“. Auf Heereboords Aufforderung, das Kausalargument in der Fassung des Aristoteles, des Thomas von Aquins oder der Scholastiker dem gemeinsamen Mann vorzulegen, um nachzugehen, ob dieser es verstehe (ähnlich auch Heereboords 'Disputationum ex philosophia selectarum tertius, de notitia Dei naturali' [respondentes: J. Souterius 1643 und D. Ouzel 1647], corollarium I, in: ders., *Meletemata philosophica*, 25a-b) antwortet Revius: „... non cum Aristotele aut Thoma tibi hic res est, sed cum Apostolo Paulo“; *Statera*, 254; ähnlich *Abstersio*, 12-13; J. du Bois, *Naectheyt*, 14.

²⁴ So G. Voetius, 'De atheismo' (respondens: G. de Bruyn), *Sel. disp. theol.*, I, 172-174, hier 172: „An in hac methodo partem et quidem praecipuam faciat probatio seu consequentia ab effecto ad causam, seu ab operibus ad opificem, quam vulgo cum dicto *Dionysio Areopagita viam causalitatis* appellant, et probationem ex libro naturae. R[espondeo]. Aff[irmatur]. et probatur I. autoritate et exemplo spir[it]us. s[ancti]. *Roman.* 1 v. 19, 20; *Act.* 14, [v.] 15, 17 et 17, [v.] 27, 28, *Ps.* 8, [v.] 2, 4 et 19 v. 1, 2, 3 etc. *Iobi* 38 et 39, *Ies.* 40, [v.] 21, 22, 23, *Ierem* 10 v. 10, 11“; ferner 213: „Sed rationibus omnibus subductis, et iteratis cogitationibus saepius recurrentibus, deprehendimus ordinem et naturae et melioris nostrae cogitationis hunc potius et tutius servandum, ut demonstratio ab effectis ad causam [,] ab operibus ad opificem et gubernatorem primo tanquam palmaria et universalis, quae omnes alias in se complectitur, ponatur; quippe a qua omnes aliae dependant et ex qua deriventur, et quam omnes praesupponant“; 214 (vgl. zu Voetius: McGahagan, *Cartesianism*, 156; nicht ganz zutreffend ist, wie diese Texte zeigen, dessen Auffassung, daß Voetius' „wide selection of arguments is an indication that he did not consider any single argument as vital to our knowledge of God“; 157). Vgl. G. de Vries, *Exercitationes*, 11.

Andererseits läßt sich vor diesem biblischen Hintergrund verstehen, daß selbst ein Cartesianer wie Abraham Heidanus eine generelle Ablehnung des Argumentes aus der Ordnung der Ursachen nicht akzeptieren konnte, und deshalb behauptet hat, Descartes lehne den kausalen Beweis nicht generell ab, sondern habe ihn nur wegen seines Ansatzes beim eigenen Subjekt nicht gebraucht.²⁵ Christoph Wittich hat den Paulustext und die cartesische Idee durch die These zu verbinden gesucht, daß die Betrachtung der Werke Gottes den Menschen eben dadurch zur Erkenntnis der Existenz Gottes bringt, daß er auf die Idee Gottes achtet.²⁶

3. Descartes' Kausalargumentation

3.1 Die Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe der Ideen (AT VII, 42,6-11)

Descartes hat trotz seiner Kritik am kosmologischen Gottesbeweis selber auch an zwei Stellen der dritten *Meditation* das Prinzip von der Unmöglichkeit einer unendlichen Ursachenreihe benutzt (AT VII, 42,6-11 und 50,7-10). In der geometrischen Fassung der *Secundae responsiones* und in den *Principia philosophiae* greift er dagegen nicht explizit auf dieses Prinzip zurück. Ist daraus zu folgern, daß sich in Descartes' Gottesbeweisen aus den Wirkungen (*per effectus*, AT VII, 120,10-11) der Rückgriff auf die These von der Unmöglichkeit einer unendlichen Ursachenreihe erübrigt?²⁷ Inwiefern hat Descartes die Unmöglichkeit einer unendlichen Ursachenreihe zugleich affirmiert und negiert?

Die Gottesbeweise des *Discours de la méthode* sind nach Descartes selbst verworren und zu wenig ausgearbeitet worden.²⁸ Die Frage nach der Bedeutung des Prinzips von der Unmöglichkeit eines unendlichen Fortganges in der Reihe der Ursachen ist darum aufgrund von Descartes' Schriften seit den *Meditationes* zu beantworten. In den *Meditationes* lassen sich zwei Argumente aus den Wirkungen unterscheiden (AT VII, 40,5-47,23 und 47,24-51,5).²⁹ Das erste schließt von der objektiven Realität der Gottesidee (also aus der Realität der Idee, die ihr Objekt repräsentiert, im Unterschied

²⁵ Irenaeus Philalethius [= Heidanus], *Bedenkingen op den staat des geschils over de Cartesiaensche philosophie, en op de Nader Openinghe over eenighe stucken de theologie raeckende*, Rotterdam 1656, 67-71. In einem anderen Pamphlet hat Heidanus die cartesische Aussage in den *Primae responsiones*, AT VII, 106,14ff., auf Descartes' damaligen Erkenntnisstand beschränkt, aus dem keine absolute Ablehnung des Kausalargumentes folge; Irenaeus Philalethius, *De overtuigde quaetwilligheid van Suetonius Tranquillus, blijvende uit seker boeckjen genaemt den overtuigden Cartesiaan*, Leiden 1656, 40.

²⁶ Chr. Wittich, *Theologia pacifica*, 103.

²⁷ So H. Gouhier, *Pensée métaphysique*, 141 (bes. Anm. 93), gegen E. Gilson, *Etudes*, 207-210 (dem zufolge Descartes sich des kausalen Argumentes des Thomas von Aquin bedient hat, 208).

²⁸ An Mersenne, [März 1637], AT I, 349,29-351,2; an [Vatier], [22. Februar 1638], I, 560,7-561,6; an Regius, [Januar 1642], 507,18-20; vgl. *Meditationes*, praefatio, AT VII, 7,1-6. Vgl. J.-L. Marion, 'Quelle est la métaphysique dans la méthode?', in: ders., *Questions cartésiennes*, 37-73, hier bes. 49-57, zusammenfassend 66: „... le *Discours* ... reste très en retrait des *Meditationes*, puisqu'il ignore totalement la causalité divine et énerve l'infinité de Dieu, au point de ne jamais nommer non plus Dieu du titre de 'substance'; ainsi le *Discours* ne connaît-il que deux des trois preuves de l'existence de Dieu et croit pouvoir les accomplir à partir d'un seul nom divin, 'être parfait'".

²⁹ Vgl. zur Unterscheidung: [Arnould], *Objectiones quartae*, AT VII, 206,2-5; Descartes [an Mesland, 2. Mai 1644], AT IV, 112,7-10, sowie die *Propositiones* II und III in den *Secundae responsiones*, AT VII, 167,10-169,4.

zur Realität der Idee als Denkmodus der Vernunft des Ich) auf Gott als ihre Ursache. Dabei will Descartes ausschließen, daß die objektive Realität auch in ihrer Ursache nur objektiv, also nur als Realität einer in der Ursache vorhandenen *Idee*, ist. Vielmehr soll die objektive Seinsweise der Idee in der Ursache die ('formale') Seinsweise der Ursache selbst sein. In diesem Zusammenhang behauptet Descartes, daß vielleicht aus der einen Idee eine andere entstehen könnte, daß aber dabei kein Fortgang ins Unendliche möglich sei, sondern schließlich zu einer ersten Ursache gekommen wird, in der die ganze formale Realität enthalten ist, die in der Idee nur objektiv ist:

Et quamvis forte una idea ex alia nasci possit, non tamen hic datur progressus in infinitum, sed tandem ad aliquam primam debet deveniri, cujus causa sit instar archetypi, in quo omnis realitas formalis contineatur, quae est in idea tantum objective (AT VII, 42,6-11).

Diese Ablehnung eines unendlichen Fortganges in den Ideen argumentiert nicht aufgrund der Begriffe des Endlichen und des Unendlichen, sondern sie steht oder fällt mit der Behauptung der Notwendigkeit, daß die *objektive* Realität der Idee in ihrer Ursache in *formaler* Weise (also im Sein dieser Ursache als solcher) vorhanden ist (VII, 41,20-24). Erst diese These schließt aus, daß aus der einen Idee ins Unendliche eine andere entstände, denn das Kausalverhältnis bliebe dann eben auf der Ebene der objektiven Realität und gelänge nicht zur formalen Realität einer Ursache.

Eine Argumentation aufgrund des Unterschiedes selber zwischen Unendlichem und Endlichem gibt Descartes in einem Brief an Clerselier:

... il ne peut y avoir de progrès à l'infiny au regard des idées qui sont en moy, à cause que ie me sens finy, et qu'au lieu où i'ay écrit cela, ie n'admets en moy rien de plus que ce que ie connois y estre ... ([23. April 1649]; AT V, 355,5-9).

Die Endlichkeit des Ich lasse also keine unendliche Ideenreihe im Ich zu. Dieses Argument dürfte einleuchtend gewesen sein, wenn nicht Descartes dem selben endlichen Ich eine Idee mit einer objektiven Realität zugeschrieben hätte, die „so groß“ sei, daß sie „weder in formaler, noch in eminenter Weise in mir ist“ (VII, 42,19-20). Wenn es möglich ist, daß ein endliches Subjekt eine Idee mit einer die eigene Endlichkeit übersteigenden objektiven Realität besitzt, ist nicht einzusehen, warum die Endlichkeit dieses Subjektes dennoch verbiete, daß die Reihe der Ideen mit solcher objektiven Realität unendlich sei. Einleuchtender ist der Gedanke, daß die Endlichkeit der menschlichen Vernunft impliziert, daß sie überhaupt keine Idee mit unendlicher objektiver Realität besitzen kann.³⁰

Ist Descartes' These von der Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe von aus einander entstehenden Ideen (VII, 42,6-11) nun für seine Argumentation verzichtbar gewesen? Abgesehen von der aus einer Anfrage Clerseliers veranlaßten Erläuterung hat Descartes sie, allem Anschein nach, nicht mehr wiederholt. Tatsächlich braucht er die Möglichkeit einer unendlichen Reihe der Ideen nicht ausdrücklich in Betracht zu ziehen, weil gegen sie sein Prinzip entscheidet, daß „alles, was an Realität oder Vollkommenheit in einer Wirkung ist, in formaler oder eminenter Weise in ihrer ersten

³⁰ Vgl. exemplarisch G. de Vries, *Exercitationes*, 15: „Constat enim, vim concipiendi non posse esse ipsa mente majorem; quare, cum haec finita sit, etiam illam esse talem“.

und adäquaten Ursache ist" (AT VII, 165,10-12). Ideen, die aus einander entstünden, blieben dagegen auf der Ebene der objektiven Realität. Freilich verschiebt sich damit nur die Schwierigkeit, denn nunmehr wird dieses Prinzip zum *probandum*. Zu seinem Beweis reicht noch nicht die Überlegung, daß eine Ursache *wenigstens soviel* Realität besitzen muß wie ihre Wirkung. Denn dieses Argument läßt die Möglichkeit offen, daß in der Ursache gleich viel Realität vorhanden ist wie in der Wirkung, so daß eine unendliche Reihe von Ideen angenommen werden könnte, die alle dieselbe objektive Realität besitzen. Descartes hat die Notwendigkeit der Erklärung der objektiven Realität der Idee durch die formale Realität ihrer Ursache nicht aufgezeigt.

3.2 Die Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe der Ursachen des Ich (AT VII, 49,21-50,10)

Die andere Stelle, an der Descartes auf die Unmöglichkeit einer unendlichen Ursachenreihe zurückgreift, betrifft den zweiten Beweis aus den Wirkungen. Ausgehend vom Prinzip, daß in der Ursache wenigstens soviel Realität vorhanden sein muß wie in der Wirkung, schließt Descartes, daß die Ursache von ihm selbst als denkendem Ding im Besitz der Gottesidee selbst auch ein denkendes Ding im Besitz der Gottesidee sein muß (VII, 49,23-29). Von dieser Ursache könne erneut gefragt werden, ob sie *a se* oder *ab alia* [causa] sei (VII, 49,29-31). In der Beantwortung letztgenannter Frage geht er auf den unendlichen Fortgang ein. Wenn die Ursache *a se* ist, muß sie Gott sein, wenn *ab alia*, so ist erneut von dieser anderen Ursache zu fragen, ob sie *a se* oder *ab alia* sei, bis schließlich zur *causa ultima* gelangt wird, zu Gott also (VII, 49,30-50,6). Descartes geht weiter und behauptet, daß es vor allem deshalb keinen Fortgang ins Unendliche geben könne, weil er *nicht nur* von seiner Entstehungsursache, sondern *auch* von seiner gegenwärtigen Erhaltungsursache rede:

Satis enim apertum est nullum hic dari posse progressum in infinitum, praesertim cum non tantum de causa, quae me olim produxit, hic agam, sed maxime etiam de illa quae me tempore praesenti conservat (VII, 50,7-10).

In den *Primae responsiones* hat Descartes den Akzent deutlicher auf die Erhaltungsursachen verlagert. Er behauptet dort, seine eigene Existenz sei von keiner Reihe der Ursachen (*causarum series*; VII, 107,3) abhängig und er habe nicht so sehr (*non tam*, 107, 5) nach der Ursache gefragt, die ihn früher hervorgebracht hat, sondern nach der, die ihn *tempore praesenti* erhält, damit er sich von jeder Aufeinanderfolge der Ursachen befreie (107,5-7). In den *Meditationes* wurde jedoch faktisch mit dem Gedanken einer Aufeinanderfolge von Ursachen des Ich gespielt, die aber, so das Argument, schließlich (*tandem*, 50,5-6) in einer letzten Ursache enden müsse. Zudem bezog sich diese Kausalargumentation der dritten Meditation (49,21-49,6) zunächst ausschließlich auf die Hervorbringung (49,22: 'productus') und dabei wurde auf eine *causa ultima* geschlossen, bevor "vor allem auch (*maxime etiam*, 50,9-10)" von der Erhaltung die Rede war (50,8-10, vgl. 48,25-49,20).

Im cartesischen Schrifttum wird die Absurdität eines unendlichen Fortganges zuerst von Gassendi in den *Quintae objectiones* ausdrücklich auf die Ursachen beschränkt, deren Existenz für die Existenz der Wirkung notwendig ist, im Gegensatz zu den

Ursachen, deren Existenz für die Wirkung nicht notwendig ist (also auf die Erhaltungsursachen im Gegensatz zu den Entstehungsursachen).³¹ In seiner Antwort darauf kommt Descartes Gassendi entgegen, indem er seine Argumentation jetzt—eine schon bei Thomas von Aquin vorkommende Terminologie aufnehmend—³² auf die *causae in esse*, im Unterschied zu den *causae in fieri*, beschränkt (VII, 370,13-18).³³ In der dritten Meditation war die Notwendigkeit einer letzten Ursache, die nicht ihrerseits *ab alia causa* sei (VII, 49,21-50,5), jedoch im Hinblick nicht nur auf die Erhaltungsursachen, sondern auch auf die Entstehungsursachen behauptet worden. Die *Primae responsiones* rücken zwar eindeutig die Erhaltungsursachen in den Vordergrund, schließen aber die Entstehungsursachen nicht völlig aus.³⁴

Es ist schwierig, zu erklären, warum Descartes in der dritten Meditation noch davon ausging, daß sich die Notwendigkeit der Annahme einer *ultima causa* wenigstens auch für die Entstehungsursachen beanspruchen läßt. Dafür hat Descartes sich nicht auf Thomas von Aquin berufen können, denn dieser hat nicht von einer Unmöglichkeit einer unendlichen Ursachenreihe in der Zeit gesprochen. Vielmehr ist es nach Thomas unmöglich, zu beweisen, daß die Zeit einen Anfang gehabt hat. Sein Gottesbeweis aus der Bewegung geht von der im heutigen Augenblick vorhandenen Bewegung aus, und ist nach ihm auch gültig unter der falschen Voraussetzung, daß die Bewegung ewig ist.³⁵ Die Gottesbeweise des Thomas gelten daher streng *tempore praesenti* (vgl. AT VII, 50,10, 107,6), denn nach Thomas läßt sich die (aristotelische) Lehre von der Ewigkeit der Welt nicht mit philosophischen Argumenten widerlegen, sondern ist der zeitliche Anfang der Welt Gegenstand des Glaubens. Eine ins Unendliche fortschreitende kausale Abhängigkeit von Söhnen und Vätern hat Thomas, anders als Descartes in der dritten Meditation, für möglich gehalten.³⁶ Nun hat zwar Suárez gemeint, daß auch beim Vater-Sohn-Verhältnis, also bei den 'akzidentell geordneten Ursachen', zu einer ersten Ursache gelangt werden muß, aber diese Argumentation führt er unter der Voraussetzung, daß die Menschenart als solche verursacht worden

³¹ *Objectiones quintae*, AT VII, 302,22-303,10, hier 302,27-303,7; zu *Meditationes*, AT VII, 50,7-10.

³² Darauf hat D. Garber aufmerksam gemacht, *Descartes' Metaphysical Physics*, 266: Thomas von Aquin, *S. Theol.* I, q. 104, art. 1;—E. Gilson hat hier keine terminologischen Vorgänger Descartes' benannt, *Index scolastico-cartésien*, 40. Die Unterscheidung kennt auch Suárez, *DM* 21.1.6-13, XXV, 787a-789a (J. Revius, *Suarez repurgatus*, 340).

³³ Auf eine noch radikalere Position, die ihm die Möglichkeit einer unendlichen Ursachenreihe und einer Ewigkeit der Welt vorgehalten hat, ist Descartes nicht mehr inhaltlich eingegangen. AT III, 406,20-407,12, anknüpfend bei Descartes' Antwort an Gassendi; vgl. Descartes an Hyperaspistes, [August 1641], III, 430,11-12.

³⁴ Die Verschiebung ist in den Texten deutlich sichtbar. In der dritten Meditation heißt es: „.... non tantum de causa, quae me olim produxit, hic agam, sed maxime etiam de illa quae me tempore praesenti conservat“; VII, 50,8-10. Sodann in den *Primae responsiones*: „.... non tam quiesivi a qua causa olim essem productus, quam a qua tempore praesenti conserver ...“; AT VII, 107,5-6. Die *Quintae responsiones* schließen aus Anlaß der Kritik Gassendis zum ersten Mal die Entstehungsursachen eindeutig aus: „.... de talibus enim tantum hic quaestio est, nempe de causis *in esse*, non de causis *in fieri*, ut sunt parentes“; 370,17-19.—Die langsame Verschiebung der Texte spricht vielleicht gegen die Interpretation D.J. Marshalls, der aus dem Brief an Mesland (vor allem IV, 112,26-29) folgert, „daß Descartes selbst auch diesen Gottesbeweis nicht unterschreibt“ (*Physik und Metaphysik bei Descartes*, Diss. München 1961, 73).

³⁵ So E. Gilson, *Etudes*, 207-208; ders., *Le thomisme*, 6. Aufl. Paris 1989, 73-74; H. Gouhier, *Pensée métaphysique*, 140-141.

³⁶ *S. Theol.* I, q. 46, art. 2 ad 7.

ist.³⁷ Dadurch bietet auch Suárez für Descartes keine wirkliche Parallele. An Suárez erinnert immerhin die Kausalargumentation, der zufolge die Reihe der Ursachen *ab alia* in einer letzten Ursache *a se*, die Gott sein wird, abgeschlossen wird.³⁸

Die in Descartes' Antworten auf die Einwände vollzogene Verlagerung des Kausalargumentes auf die Erhaltungsursachen erinnert an Ockham. Doch teilt Descartes den für den Beweis Ockhams entscheidenden Punkt nicht. Ockhams Argument geht davon aus, daß es kein aktuell Unendliches geben kann. Weil eine unendliche Reihe zugleich existierender Ursachen (also Erhaltungsursachen) ein aktuell Unendliches voraussetzen würde, hat er diese ausgeschlossen. Diese Annahme von der Unmöglichkeit eines aktuell Unendlichen ist bereits für Suárez nur noch wahrscheinlicher als ihr Gegenteil (oben, Kapitel III, § 2.2). Descartes hat die Möglichkeit eines aktuell Unendlichen keineswegs ausgeschlossen. Er kann daher, anders als Ockham, eine unendliche Reihe der Erhaltungsursachen ebenso wenig ausschließen als eine der Entstehungsursachen. Descartes' auf das existierende Ich bezogener Kausalbeweis stellt sich als unhaltbar heraus, zumindest wenn er an seiner eigenen Kritik gemessen wird, die er gegen die kosmologische Kausalargumentation und deren Annahme der Unmöglichkeit einer unendlichen Ursachenreihe gerichtet hat.

Ist der Verweis auf die Unmöglichkeit einer unendlichen Ursachenreihe hier für Descartes wesentlich? In der geometrischen Fassung der *Secundae responsiones* verzichtet er auf ihn (VII, 168,1-169,4). Dort wird der Gottesbeweis aus der Existenz des Ich, das die Gottesidee besitzt, konsequent auf die Erhaltung beschränkt. Daraus, daß sein Erhalter die Kraft, ihn zu erhalten, besitzt, schließt Descartes, daß dieser auch die Kraft besitzt, sich alle Vollkommenheiten zu geben, die er kennt. Damit hat er aber den zweiten Beweis aus den Wirkungen zu einem Beweis *a priori*, aus dem Begriff des mächtigen Erhalters, umgebildet. Diese Argumentationsrichtung ist für den ontologischen Beweis kennzeichnend und sollte nicht zum Kern eines Beweises *a posteriori* werden.³⁹ In den *Principia philosophiae* vermeidet Descartes ebenfalls den Rückgriff auf die These von der Unmöglichkeit einer unendlichen Ursachenreihe. Aber der Sache nach wird diese stillschweigend vorausgesetzt, wenn er in *Principia* I, § 20 ohne argumentativen Übergang annimmt, daß die Ursache von uns, die wir die Idee Gottes besitzen, *a se* sein muß. Er bestreitet also implizit, daß es auch gar keine Ursache *a se*, sondern nur eine unendliche Reihe von Ursachen *ab alia* von uns geben könnte.⁴⁰ In *Principia* I, § 21, argumentiert Descartes anders, nämlich wie in den *Secundae*

³⁷ Suárez, *DM* 29.1.25, XXVI, 28a-b, und 29.1.34-38, XXVI, 31b-33a.

³⁸ Suárez, *DM* 28.1.6, XXVI, 2b: „Quo fit, ut non possit tota [species] habere esse ab aliquo individuo illius speciei, quia non potest idem efficere seipsum; debet ergo a superiori ente recipere esse. De quo rursus investigandum est an habeat ex se esse, vel ab alio; nam, si ex se habet, jam est completa divisio quam intendimus; si vero habet ab alio, similiter oportebit totam speciem talis entis ab alio superiori trahere originem: non potest autem in infinitum procedi, tum quia alias vel nunquam incepisset dimanatio unius ab alio, vel nunquam ad hoc ens producendum pervenisset post infinitas emanationes unius ab alio; tum etiam quia non potest tota aliqua collectio effectuum esse dependens, quin supponatur aliqua res, seu causa independens ...”.

³⁹ Descartes hat den Gottesbeweis aus der Idee Gottes im Subjekt *a posteriori* genannt; AT VII, 167,11-12. Vgl. über die Begriffe *a priori* und *a posteriori* in den *Secundae responsiones*: S. Gaukroger, *Cartesian Logic*, 99-102.

⁴⁰ Es verdient eine Anmerkung, daß Descartes hier voraussetzt, die Idee Gottes sei uns einmal von Gott gegeben worden (VIII-1, 12,22-24).

responsiones. Wer die Kraft besitzt, uns zu erhalten, sei auch dazu imstande, sich selbst zu erhalten, oder vielmehr keine Erhaltung zu brauchen und also Gott zu sein. Auch dieses Argument ist *a priori*, indem es aus der Macht des Erhalters seine Existenz folgert.

3.3 Die 'objektive Realität' als einer Ursache bedürftige Wirkung

In den *Meditationes* und den *Principia philosophiae* geht der Gottesbeweis aus den Wirkungen von der 'objektiven Realität' der Gottesidee aus. Als *modi cogitandi* der sie denkenden Vernunft weisen die Ideen nach Descartes keine Ungleichheit (*inaequalitas*) untereinander auf. Aber als repräsentierende Ideen seien sie sehr untereinander verschieden, je nach dem Objekt, das sie repräsentieren.⁴¹ Es gebe somit verschiedene Grade der objektiven Realität, die die verschiedenen Ideen in sich enthalten (AT VII, 40,12-20; VIII-1, 11,9-11). Dabei sei unter 'objektiver Realität', wie Descartes in den *Secundae responsiones* erläutert, „die Entität des durch die Idee repräsentierten Dinges, insofern sie in der Idee ist“ (VII, 161,4-6) zu verstehen. Durch ihre objektive Realität unterscheidet sich eine Idee also vom eigenen Sein des denkenden Ich und ist davon im Prinzip unabhängig.⁴² Statt dessen richtet sich die objektive Realität einer Idee nach dem Seinsgrad ihres jeweiligen Gegenstandes (oben, Kapitel VII, § 3.2).⁴³

Dieser Ausgangspunkt macht es Descartes möglich, nach der Ursache der objektiven Realität oder des objektiven Seins der Gottesidee zu fragen. Diese Forderung einer Ursache objektiver Realität ist seit Caterus oftmals als eine typisch cartesische Neuerung gesehen worden.⁴⁴ Das ist nicht ohne Grund geschehen, obwohl schon bei Suárez die Frage nach der Ursache dessen, was *esse obiectivum* besitzt, vorkommt. So definiert Suárez ein Gedankending (*ens rationis*) als „das, was nur objektiv Sein (*esse objective*) im Intellekt hat“.⁴⁵ Von diesem Gedankending, dem nur objektives Sein (*esse obiectivum*) eigne, fragt Suárez dann ausdrücklich nach der Wirkursache: *Utrum ens rationis habeat causam, et quaenam illa sit*. Obwohl ein Gedankending kein 'reales

⁴¹ *Meditationes*, AT VII, 40,7-12; *Principia*, VIII-1, 11,5-11.

⁴² So zu Recht L. Alanen, 'Cartesian Ideas', in: Haaparanta u.a. (Hg.), *Language*, 355.

⁴³ *Meditationes*, VII, 40,12-20; *Principia*, VIII-1, 11,9-10: „... et quo plus perfectionis obiectivae in se continent [ideae], eo perfectiorem ipsarum causam esse debere“.

⁴⁴ Caterus, *Primae objectiones*, AT VII, 92,23-93,4; 94,17-18.

⁴⁵ DM 54.1.6; XXVI, 1016b: „Et ideo recte definiri solet, ens rationis, esse illud, quod habet esse objective tantum in intellectu, seu esse id, quod a ratione cogitatur ut ens, cum tamen in se entitatem non habeat“; vgl. 54.1.7; 1017a (Vgl. für eine Übersetzung dieser Disputation: J.P. Doyle, *Suarez, On Beings of Reason*). Die erste Definition hat Jacobus Revius, wegen der Definition des objektiven Seins als des Objektes selbst (eher wie Suárez, DM 2.1.1, XXV, 65a), zugunsten der zweiten abgelehnt: „Hoc [die erste Definition] falsum est. Nam conceptus formalis Entis ficti est quidem in intellectu, at esse ejus obiectivum, hoc est, obiectum illius conceptus nusquam est. Melior ergo est sequens definitio“; *Suarez repurgatus*, 1090-1092, hier 1091. Von dieser Definition des objektiven Seins als des Objektes her kritisiert Revius auch Descartes' Redeweise vom objektiven Sein: „... [scholastici], qui eam phrasin excogitarunt, usurpetur de entibus rationis, quae nusquam nisi in intellectu sunt. Nam reliquae objective extra intellectum esse sciunt: species autem eorum in intellectu esse, non objective, sed formaliter, quod prorsus abluat ab acceptione Cartesiana“ (*Consideratio*, 97). Tobias Andreae hat, gegen Revius, bestritten, daß die Scholastik das 'objektive Sein im Verstand' nur auf die Gedankendinge bezogen hat, und sich für die cartesische Begriffsbestimmung auf Suárez, DM 24.1.5 und 54.1.6 berufen (so J. Bohatec, *Die cartesianische Scholastik in der Philosophie und reformierten Dogmatik des 17. Jahrhunderts*, Leipzig 1912, 121).

Sein' habe, habe es doch 'objektives Sein', das es jedoch nicht immer besitze. Daher muß der Umstand, daß es dieses Sein jetzt besitzt, aber früher nicht, nach Suárez auf eine Wirkursache zurückgeführt werden.⁴⁶ Diese Wirkursache sei der Intellekt (*DM* 54.2.4; 1019a).

Descartes mochte jedoch die Gottesidee nicht als bloßes Produkt des Intellektes betrachten. Deshalb stellt er die These auf, daß die Gottesidee einen (objektiven) Seinsgrad besitzt, der den (formalen) Seinsgrad meiner selbst übertrifft und dessen Ursache er selbst mithin nicht sein kann. Descartes entfernt sich in dieser Weise von der scholastischen Auffassung, daß das Erkannte im Erkennenden gemäß dem Seinsmodus dieses Erkennenden ist.⁴⁷ Gegen diese cartesische These liegt der bereits erwähnte und schwer widerlegbare Einwand auf der Hand, daß die menschliche Vernunft keine Idee besitzen kann, die einen höheren Seinsgrad oder mehr Realität hat als sie selbst.

3.4 Das Prinzip: Die objektive Realität der Idee muß formal in ihrer Ursache sein (*AT VII, 41,30-42,2*)

Der erste Gottesbeweis aus den Wirkungen braucht bei Descartes das Prinzip, daß die Realität, die nur objektiv in den Ideen ist, in formaler Weise in der Ursache sein muß.⁴⁸ Damit ist gemeint, daß die Realität, die im Menschen nur der Seinsmodus einer Idee ist, in ihrer Ursache als Seinsmodus dieser Ursache selbst vorhanden sein muß.⁴⁹ Diese These ist, soweit sich absehen läßt, eine cartesische Neuerung, die streng von einer anderen traditionellen Auffassung zu unterscheiden ist, die sich auch bei Descartes findet, aber für seinen Gottesbeweis nicht genügt.

Traditionell ist die These, daß die Vollkommenheit der Wirkung in formaler oder eminenter Art und Weise in der Ursache vorhanden sein muß. Sie wird von Suárez (oben, Kapitel V, § 3.3) und auch von Descartes aufgenommen.⁵⁰ Dabei bedeutet 'formal', daß die Vollkommenheit der Wirkung „in derselben Weise“ in der Ursache

⁴⁶ Suárez, *DM* 54.2.3; XXVI, 1018b-1019a. Vgl. die Aussage, daß einem Allgemeinbegriff in seiner Allgemeinheit aktuell nur objektiv Sein zukomme (*DM* 6.7.2, XXV, 229a), wobei der Intellekt als Ursache des abstrakt die Natur repräsentierenden Begriffes bestimmt wird (6.7.8, XXV, 231b). Eine sehr interessante Parallele bietet ein von J.-F. Courtine zitierter (*Suarez*, 172-173) Text Ockhams, der in der neuen kritischen Ausgabe lautet: „Ideo potest aliter dici probabiliter quod universale non est aliquid reale habens esse subjectivum, nec in anima nec extra animam, sed tantum habet esse obiectivum in anima, et est quoddam fictum habens esse tale in esse obiectivo quale habet res extra in esse subiectivo. Et hoc per istum modum quod intellectus videns aliquam rem extra animam fingit consimilem rem in mente, ita quod si haberet virtutem productivam, sicut habet virtutem fictivam, talem rem in esse subjectivo—numero distinctam a priori—produceret extra“ (*Scriptum in librum primum sententiarum. Ordinatio*, d. 2, q. 8, in: S. Brown/G. Gál [Hg.], *Guillelmi de Ockham opera philosophica et theologica*, II, St. Bonaventure 1970, 271-272). Es ist entschieden uncartesisch, daß das mit objektivem Sein versehene Gleichnis im Verstand von Ockham als Produkt, Fiktion, des Verstandes aufgefaßt wird. Weil dieses objektive Sein nicht einen über das eigene Sein des Verstandes hinausgehenden Realitätsgrad besitzt, kann Ockham auch nicht nach der außerhalb des Verstandes existierenden Ursache fragen.

⁴⁷ Exemplarisch Thomas von Aquin, *S. Theol.* I, q. 85, art. 5 ad 3: „... similitudo rei recipitur in intellectu secundum modum intellectus, et non secundum modum rei“.

⁴⁸ *AT VII*, 41,20-24; 41,30-42,11; vgl. 165,13-16; 167,14-16.

⁴⁹ Dafür sprechen u.a. die Redeweise „realitas ... actualis sive formalis“ (*VII*, 41,2-3), „... realitate actuali sive formali“ (*VII*, 41,15-16; vgl. „modus essendi formalis“, 42,4-5) und die These, daß „omnis perfectio, quae est objective in idea, debeat esse realiter in aliqua ejus causa“ (*Secundae responsiones*, *AT VII*, 136,5-7; vgl. 134,27-135,2).

⁵⁰ *AT VII*, 41,4-8; 42,18-24; 135,11-21; 165,10-19; 167,14-17; 367,14-17.

vorhanden ist.⁵¹ Dieses Prinzip hat Descartes direkt bei Suárez finden können: Es gibt keine Vollkommenheit der Wirkung, die nicht in einer ihrer Ursachen entweder in formaler oder in eminenter Weise präexistiert, denn die Ursachen können nicht verleihen, was sie in keiner Weise in sich enthalten.⁵² Diese auch von Thomas von Aquin vertretene Meinung⁵³ genügt aber deshalb nicht für Descartes' Gottesbeweis, weil in dieser Bedeutung des formalen Besitzes von Vollkommenheit folgt, daß die objektive Realität der Idee Gottes „in derselben Weise“—also gleichfalls als (nur) objektive Realität—in deren Ursache sein muß. Das ist es eben, was Descartes bestreitet (VII, 41,30-42,15).

Descartes redet also in zwei unterschiedlichen Bedeutungen von 'formalem' Besitz der Realität: erstens klassisch im Sinne des Besitzes der Vollkommenheit einer Wirkung „in derselben Weise“ durch die Ursache, im Unterschied zum 'eminenter' Besitz derselben, und zweitens im Sinne des realen, eigenen Seins der Ursache, im Unterschied zur bloß objektiven Seinsweise der Idee als der Wirkung. Die subtile von Descartes vorgenommene Verschiebung ist, daß er gemäß der Tradition (Suárez, Thomas von Aquin) behauptet, daß die Vollkommenheit der Wirkung in der Ursache in formaler oder eminenter Weise sein muß, aber diese These nicht nur auf das eigene Sein der Wirkung und der Ursache bezieht, sondern auch so umbildet, daß die Realität, die in der Idee (d.h. der Wirkung) als eine objektive Realität *nur dieser Idee* gilt, in der Ursache als Seinsmodus *dieser Ursache selbst* vorhanden sei.⁵⁴

Damit hat sich Descartes aber auch ein Begründungsproblem zugezogen: Die suaresische These wollte nur sagen, daß die eigene Vollkommenheit des Seins der Wirkung in identischer oder höherer Weise im eigenen Sein der Ursache vorhanden sein muß. Suárez konnte sie durch den Gedanken begründen, daß die Vollkommenheit der Wirkung von ihrer Ursache herrührt (DM 26.1.2, XXV, 916b). Aber Suárez ist überhaupt an keinem kausalen Übergang vom 'objektiven' Sein der Idee zum eigenen ('formalen') Sein der Ursache interessiert. Diesen Übergang vollzieht erst Descartes, jedoch ohne ihn effektiv zu begründen. Als Begründung kommt in der dritten Meditation nur die Aussage in Betracht, daß die formale Seinsweise (*modus essendi formalis*) den Ursachen der Ideen aus ihrer Natur zukommt, genau so, wie die objektive Seinsweise (*modus essendi objectivus*) den Ideen aus ihrer Natur zukommt (VII, 42,3-6). Diese Behauptung Descartes' überzeugt vor allem deshalb nicht, weil sie nicht den

⁵¹ Vgl. zu dieser Bedeutung: AT VII, 135,11-12: „... nihil sit in effectu, quod non vel simili vel eminentiori aliquo modo praexistit in causa ...“.

⁵² Suárez, DM 26.1.2, XXV, 916b: „Primo igitur certum est non posse effectum excedere in perfectione omnes causas suas simul sumptas. Probatur, quia nihil est perfectionis in effectu, quod non habeat a causis suis; ergo nihil perfectionis habere potest effectus quod non praexistat [sic] in aliqua causarum suarum, vel formaliter, vel eminenter, quia causae dare non possunt quod nullo modo in se continent“.

⁵³ Thomas von Aquin, S. Theol. I, q. 4, art. 2 corp.: „... quidquid perfectionis est in effectu, oportet inveniri in causa effectiva vel secundum eandem rationem, si sit agens univocum, ut homo generat hominem; vel eminentiori modo, si sit agens aequivocum, sicut in sole est similitudo eorum quae generantur per virtutem solis“. Was bei Thomas „secundum eandem rationem“ heißt, nennt Suárez „formal“.

⁵⁴ Daher kann Descartes auch sagen, daß die objektive Realität der Gottesidee in ihm selbst weder in formaler noch in eminenter Weise vorhanden ist (so etwa VII, 42,18-20). Vgl. dafür vor allem *Meditationes*, AT VII, 41,15-16, 18-19, 23-24; 42,1, 4-5, 10.

Einwand widerlegt, daß die objektive Realität der Idee auch in deren Ursache nur als objektive Realität der Idee vorhanden zu sein braucht.

3.6 Die subjektive Wendung der kausalen Gottesbeweise bei Descartes

Alle cartesischen Beweise für die Existenz Gottes gehen von der Idee Gottes im Menschen aus. Der erste Beweis aus den Wirkungen (VII, 40,5-47,23) geht von der objektiven Realität der Gottesidee aus, der zweite Beweis (47,24-51,5) von mir selbst, der ich diese Idee habe, und der ontologische Beweis (65,16-69,9) schließlich von der Natur oder Wesenheit Gottes, die in der Idee Gottes repräsentiert wird. Die Gottesbeweise werden, im Grunde schon in Descartes' *Regulae*, vom Subjekt und seinen Ideen her geführt.⁵⁵ Diese Wendung zu einer subjektiven Begründung der Gottesbeweise ist für die cartesische Theologie kennzeichnend und hat in der Neuzeit eine besondere Wirkung gehabt, auf die hier nicht weiter einzugehen ist.⁵⁶ Mit der subjektiven Wendung sind einige Probleme der cartesischen Theologie verbunden.

(1) Schon Descartes' frühe Kritiker haben moniert, daß seine subjektive Argumentierweise keinen Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben kann.⁵⁷ Im Hinblick auf die Kommunizierbarkeit der Beweise konnten sie sich auf die Aussage Descartes' im *Discours* berufen, daß nicht alle seiner Methode folgen müssen, die nur seine eigene Lebensgeschichte darstelle (VI, 4,7-20). In ähnlicher Weise behauptet Descartes, er selbst halte seine Beweise für sicher und einleuchtend, meine jedoch, daß sie nur für wenige begreifbar seien (VII, 4,13-5,9). Martin Schoock hat gemeint, Descartes überzeuge Atheisten nur, wenn diese die Existenz Gottes bereits einsehen. Nach Gisbert Voetius gibt Descartes nicht deutlich an, ob die Beweise für ihn selbst oder auch für andere gelten. Es sei ja nicht ausgeschlossen, daß Descartes sich von der Existenz Gottes mit Hilfe eines Mittels überzeuge, das, dem *testimonium Spiritus Sancti* ähnlich, nicht auch andere überzeugt, weil diese seine inneren Verstandesoperationen nicht kennen.⁵⁸ Im Grunde reicht schon die Leugnung des Vorhandenseins einer klaren und

⁵⁵ *Regulae*, XII; AT X, 422,4: „... ex eo quod sim, certo concludam Deum esse“.

⁵⁶ Z.B. W. Schulz, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, bes. 31-41, 48-49, 53, und 111-112: Cusanus und Descartes haben die Subjektivität „als Ausgangspunkt der Erkenntnis deklariert, aber in der Weise, daß sie diese Subjektivität begrenzen durch einen zu ihr im Gegensatz stehenden Gott, der als unendlicher die endliche Subjektivität trägt“; E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, 146-167, bes. 164-166; auch W. Pannenberg stellt bei Descartes eine „Wendung von der kosmologischen zur anthropologischen Begründung der Gottesbeweise“ fest (*Systematische Theologie*, I, 101, vgl. 103), wobei freilich das *cogito* seinerseits durch das Unendliche bedingt sei (379-381).

⁵⁷ Vgl. jetzt W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, I, 101: „Descartes sah noch nicht, daß mit dieser anthropologischen Wendung die Objektivität des Gottesgedankens gefährdet werden sollte“. Im 17. Jahrhundert stellten die Descartes-Gegner einfach fest, daß Atheisten die Anwesenheit einer klaren und deutlichen Idee Gottes in ihnen leugneten; so exemplarisch M. Schoock, *Admiranda methodus*, III, 3, in: Verbeek (Hg.), *Querelle*, 275; und G. de Vries, *Exercitationes*, 14, 16 (vgl. 15 zum ontologischen Beweis). Vgl. zur Kritik des Voetius und Schoock an den cartesischen Gottesbeweisen: Th. Verbeek, 'Descartes and the Problem of Atheism: The Utrecht Crisis', 213-218.

⁵⁸ M. Schoock, *Admiranda methodus*, III, 2, in: Th. Verbeek, *Querelle*, 271-273; G. Voetius, 'Modi cognoscendi Deum', *Sel. disp.*, V, 482 (vgl. ferner 522-523, über die Unmöglichkeit, Atheisten zu überzeugen). Diese Kritik bezog sich auch auf den ontologischen Beweis: M. Schoock, *Admiranda Methodus*, III, 3, in: Verbeek, *Querelle*, 274-276; A. Heereboord, *Disputatio philosophica de principiis cognoscendi* (respondens: C. van Wallendael), thesis 10 (abgedruckt in: J. Revius, *Absterio*, 35-46, hier 45, und in: G. Voetius, 'Modi', *Sel. disp.*, V, 507-513, hier 512); Ryssenius, *Waerheyt*, 23.

deutlichen Gottesidee im Ich, um die cartesischen Gottesbeweise ihrer Beweiskraft zu berauben. Demgegenüber ist es in der Tat schwieriger, den kosmologischen Kausalbeweis zu widerlegen.⁵⁹

(2) Indem Descartes von der Gottesidee im Subjekt her argumentiert, muß er den Einwand widerlegen, diese Idee sei bloß das Produkt des eigenen Denkens. Das versucht er in der dritten Meditation (nach einer Vorbereitung, VII, 43,5-45,8) in erster Linie durch den Hinweis auf die Unendlichkeit Gottes zu tun (VII, 45,9-46,4). Das Argument ist zunächst, daß ich, der ich endlich bin, die Idee einer unendlichen Substanz, als einer unendlichen, nicht selber verursacht haben könne (VII, 45,9-22). Obwohl er hier nicht explizit auf die objektive Realität der Gottesidee verweist, ist diese sachlich Descartes' Argument für den göttlichen Ursprung der Gottesidee. Denn nur die objektive Realität der menschlichen Gottesidee kann nach Descartes die Endlichkeit der Gottesidee als *modus cogitandi* übersteigen.⁶⁰

Sodann schließt Descartes aus, daß die Idee des Unendlichen aufgrund einer Negation des Endlichen zustande kommt (VII, 45,23-46,4). Weil eine unendliche Substanz mehr Realität besitze als eine endliche, gehe vielmehr die Erkenntnis des Unendlichen der des Endlichen voran, so daß es als ausgeschlossen erscheinen muß, die Gottesidee als eine abgeleitete, also nicht ausschließlich von Gott selbst verursachbare Idee, zu erklären. Diese Argumentation ist insofern nicht zwingend, als die Erkenntnis des Unendlichen im Vergleich zum Endlichen zwar die Gleichzeitigkeit dieser aufeinander bezogenen Begriffe erfordert, nicht aber ohne weiteres die Priorität des einen vor dem anderen. Zudem setzt Descartes voraus, daß die Ordnung des Erkennens der Ordnung der Dinge folgt. Diese schwierige Argumentation aufgrund der eigenen Endlichkeit und der Unendlichkeit Gottes schließt nicht effektiv aus, daß die Gottesidee doch Produkt des menschlichen Denkens sei, und das ist, unter Voraussetzung der Verwerfung einer Gotteserkenntnis von der Welt her, eine argumentative Lage, die die Objektivität des Gottesgedankens bedroht.

(3) Zur subjektiven Wendung der Gottesbeweise gehört bei Descartes die Behauptung der Angeborenheit der Gottesidee. In den *Meditationes* will er damit sowohl ausschließen, daß die Idee Gottes Produkt des menschlichen Geistes als auch, daß sie von außen her erworben worden ist.⁶¹ Die Schwierigkeit ist dabei, daß Descartes die Angeborenheit der Gottesidee einerseits auf die aktuell gedachte Idee und andererseits auf das Vermögen, diese Idee zu bilden, bezieht.⁶² (a) In den *Meditationes* ist die Idee,

⁵⁹ Indiz für die schwierige argumentative Lage ist die mehrfach von Cartesianern abgegebene Warnung, wer bestreitet, daß im Menschen eine Idee Gottes ist, beraube ihn aller Gotteserkenntnis und bahne mithin dem Atheismus den Weg. So vor allem J. de Bruyn, *Disputationum philosophicarum de naturali Dei cognitione sexta* (respondens: C. van Rhyn), Utrecht 1667, thesis 1; vgl. auch *Disputationum ... quinta* (respondens: A. van Schayck), Utrecht 1666, coroll. 3; *Disputationum ... octava* (respondens: J. Lullius), Utrecht 1667, coroll. 8; *Disputationum ... undecima* (respondens: J. Fuyck), Utrecht 1667, coroll. 4; *Disputationum ... duodecima* (respondens: R. van Hennekeler), Utrecht 1667, annexum 3; *Disputationum ... decima quarta* (respondens: P. Schipbergen), Utrecht 1667, annexum 8.

⁶⁰ Die objektive Realität der Gottesidee, die eine *aktuale* Ursache erfordere (VII, 47,20-23), liefert auch Descartes' Antwort auf die Frage, warum sein eigener *potentieller* Besitz göttlicher Vollkommenheiten nicht reiche, um die Idee Gottes hervorzubringen (47,6-8).

⁶¹ *Meditationes*, AT VII, 37,29-38,7; 51,6-14; 68,7-12.

⁶² Vgl. J. Revis, *Consideratio*, 103; G. Voetius, 'De modis cognoscendi Deum, pars quinta' (respondens: A. Laeckervelt), *Sel. disp.*, V, 487-488, der mit der Definition der Angeborenheit als einer

von der Descartes behauptet, sie sei angeboren, die aktuell gedachte Idee Gottes und nicht nur ein Vermögen.⁶³ Das gilt im Grunde auch für die *Principia philosophiae* I, § 22, wo die Idee, der Angeworbenheit beigelegt wird, nicht ein Vermögen, sondern eine Aufzählung von göttlichen Eigenschaften ist (VIII-1, 13,17-23). Noch in den *Notae in programma* vermeidet Descartes es nicht völlig, von den angeborenen Ideen als aus dem Denkvermögen hervorgehenden Gedanken (*cogitationes*, VIII-2, 358,1-6) zu reden. Eine solche Angeworbenheit würde, in aller Radikalität gedacht, bedeuten, daß schon mit einer von Kindern im Mutterleib aktuell gedachten Gottesidee zu rechnen wäre.⁶⁴ Diese Interpretation wird auch dadurch nahegelegt, daß Descartes selber behauptet hat, daß die Vernunft, sobald sie in den Kinderleib eingegossen worden ist, zu denken anfängt und sich ihrer Gedanken bewußt ist.⁶⁵ Doch hat Descartes in diesem Zusammenhang hinzugefügt, es scheine ihm die Annahme vernünftig, daß die Kinderseele die Gottesidee zwar besitze, aber in der Form, in der Erwachsene diese haben, ohne auf diese zu achten.⁶⁶ An anderer Stelle hat er seinen Gegnern zugegeben, daß ungeborene Kinder keine aktuelle Gotteserkenntnis haben.⁶⁷ (b) Gemäß letzterem Eingeständnis hat Descartes die Angeworbenheit der Gottesidee auch als nur das Vermögen aufgefaßt, die Idee Gottes zu bilden.⁶⁸ Dann aber entsteht die Schwierigkeit, daß die aktuell gedachte Idee Gottes eine vom Subjekt (ohne argumentative Begründung von der Welt her) 'gemachte' Idee sein muß.⁶⁹ Wenn das zugegeben wird, wird für Descartes der Nachweis schwieriger, daß die Gottesidee mehr als nur vom Menschen ausgedacht ist. Zu einer eindeutigen Lehre von der angeborenen Gotteserkenntnis ist Descartes offenbar nicht gekommen.

In der älteren Forschung ist im Hinblick auf die Angeworbenheit der Gottesidee in verschiedener Weise auf Descartes' Verhältnis zu Suárez hingewiesen worden. Nach A. Koyré haben Descartes bei seiner Formulierungen der Gottesbeweise dauernd Einwände von Suárez gegen die Angeworbenheit der Gotteserkenntnis und

nicht-aktualen, der menschlichen Vernunft eingepflanzten Erkenntnis einverstanden wäre (488); R. Vogelsang, *Diatriba*, 72-73. Vgl. für eine theologische Stellungnahme gegenüber den angeborenen Ideen: H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, II, 5. Aufl. Kampen 1967, 38-41.

⁶³ Vgl. G. de Vries, *Exercitationes*, 22: „Verum neque sic Innata potest dici haec Dei notitia, quippe quae tota argumentando est Acquisita, tametsi ex innato principio ratiocinatio instituitur ...”.

⁶⁴ Vgl. A. Stuart, *Notae in notas*, 8, 16-19; gegen eine solche Kritik z.B. A. Heereboord, 'De notitia Dei naturali', corollarium 2, in: ders., *Meletemata philosophica*, 25b.

⁶⁵ An Hyperaspistes, [August 1641], AT III, 421-435, bes. 423-424, hier 423,16-18: „Nec etiam sine ratione affirmavi, animam humanam, ubicunque sit, etiam in matris utero, semper cogitare ...”; *Quartae responsiones*, AT VII, 246,17-21 (mit diesem Text hat J. Revius begründet, daß Descartes „in infantibus alibi [sc. als in den *Notae in programma*] non potentiam solum, sed actus ipsos cogitandi statuere, nec modo directos, sed et reflexos”, *Statuta*, 265). Hobbes verweist auf den Schlaf, *Tertiae objectiones*, AT VII, 187,29-188,4. Nach Heereboord hat Stuart den Cartesianern zu unrecht vorgeworfen daß sie angeborene aktuelle *species* und Ideen Gottes lehren; Stuart, *Notae in notas*, 8; vgl. 17, 19, über Kinder, Lutheraner und den *habitus fidei*. Vgl. gegen die Angeworbenheit einer aktuellen Gotteserkenntnis auch G. Voetius, 'De atheismo' (respondens: G. de Bruyn), *Sel. disp. theol.*, I, 140-142, hier 141.

⁶⁶ An Hyperaspistes, [August 1641], AT IV, 424,12-15.

⁶⁷ *Notae in programma*, AT VIII-2, 366,26-28.

⁶⁸ Auf dieser Linie: *Responsiones tertiae*, AT VII, 189,1-4; *Epistola ad G. Voetium*, AT VIII-2, 166,20, 22-25 (vgl. 167,5-6); *Notae in programma*, VIII-2, 361,3-4, 366,15-28 (357,26-28 hat er die angeborenen Ideen mit dem Denkvermögen identifiziert).

⁶⁹ Bezeichnend ist eine Aussage, die impliziert, daß eine Idee, die aus angeborenen *notiones* gebildet (*elicitata*) wird (AT VII, 39,23-24) als eine „durch mich gemachte (*a me facta*)” (39,24-25) gilt.

gegen den ontologischen Gottesbeweis vor Augen gestanden.⁷⁰ Vor Koyré hatte E. Gilson zwar zugegeben, daß bei Suárez sicherlich kein „erklärter Inneismus“ vorliege, daß aber seine Auffassung mehr Raum für die Lehre von der angeborenen Gotteserkenntnis lasse als die des Thomas von Aquin.⁷¹ Die Beziehung zwischen Suárez und Descartes ist in dieser Hinsicht, wie sich absehen läßt, in der Forschung später nicht mehr thematisiert worden.

Immerhin ist diese Beziehung in diesem Punkt vielmehr ein Gegensatz als eine Übereinstimmung. Denn Suárez hat, wie Jacobus Revius und auch Gisbert Voetius beanstandet haben, keine angeborene Gotteserkenntnis (im Sinne der *cognitio Dei insita*) gelehrt (oben, Kapitel III, § 4).⁷² Die allgemeine Verbreitung der Erkenntnis Gottes als des höchst vollkommenen Wesens schreibt er zwei Faktoren zu. Erstens stimme die Erkenntnis Gottes mit der menschlichen Natur überein. Weil Suárez das so erläutert, daß der Mensch bei einigem Nachdenken bald anerkennt, daß Gott existiert, ist damit eher eine Aussage über die erworbene Gotteserkenntnis (*cognitio Dei acquisita*) als eine über die angeborene (*cognitio Dei insita*) gemacht.⁷³ Zweitens behauptet er, was Descartes später bestritten hat: daß die allgemein verbreitete Gotteserkenntnis in der Tradition der Vorfahren und in der Unterweisung sowohl der Kinder durch die Eltern, als auch der Ungelehrten durch die Gelehrten, gründet.⁷⁴ Indem Suárez die Aussagen der Theologen über die eingepflanzte Gotteserkenntnis gemäß dieser zweifachen Bestimmung aufgefaßt sehen will, zieht er diese weitgehend in die Richtung der 'erworbenen' Gotteserkenntnis.

3.7 Kausalargumentation im ontologischen Beweis

Nach D. Henrich sind bei Descartes zwei Formen des ontologischen Beweises zu unterscheiden, die je von einem anderen Begriff Gottes ausgehen. Die eine Form geht von der Vollkommenheit aus, die andere vom Begriff des notwendigen Seienden.⁷⁵ Der ontologische Gottesbeweis des *Discours de la méthode* (VI, 36,22-31) und der der fünften Meditation gehen von der Vollkommenheit aus. Diese Fassung des ontologischen Argumentes auf der Linie Anselms schließt, daß Gott als das vollkommenste Seiende die Existenz in sich enthält, und leitet Gottes Existenz also nicht kausal aus einer Eigenschaft seiner Wesenheit ab. In den *Primae responsiones* gelangt Descartes aber zu einer anderen Fassung des Beweises, die insofern ein kausales Element hat, daß die Existenz von der Macht der göttlichen Wesenheit abgeleitet wird.⁷⁶ Auch diese andere Fassung beginnt mit einer Erwähnung der Vollkommenheit(en),⁷⁷ aber der Nerv des Argumentes ist jetzt die Macht zur Existenz geworden, die sich freilich wohl zu den 'Vollkommenheiten' rechnen läßt. Descartes schließt die notwendige Existenz Gottes also daraus, daß zur Wesenheit Gottes die Kraft gehört, sich selbst hervorzubringen oder zu erhalten. Insofern arbeitet dieser ontologische Gottesbeweis mit dem Gedanken

⁷⁰ A. Koyré, *Essai*, 97, 151, 155, 165, 168-171, 187, 190, 201, 204.

⁷¹ E. Gilson, *Etudes*, 30-32, hier 32.

⁷² J. Revius, *Suarez repurgatus*, 533; G. Voetius, 'De modis cognoscendi Dei', *Sel. disp.*, V, 469.

⁷³ Suárez, *DM* 29.3.36; XXVI, 59b-60a, hier 60a.

⁷⁴ Suárez, *DM* 29.3.37, XXVI, 60a. Vgl. Descartes, *Secundae responsiones*, AT VII, 136,11-18; an Clerselier, [23. April 1649], AT V, 354,18-23.

⁷⁵ D. Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis*, 3. Vgl. zu Descartes ebd., 10-22; J. Rohls, *Theologie und Metaphysik*, 195-207.

⁷⁶ AT VII, 115,22-120,14, hier 118,12-119,26.

⁷⁷ AT VII, 118,12, 16, 18, 20, 26, 119,1.

der *causa sui*, der schon im zweiten Beweis aus den Wirkungen angedeutet worden ist: beide arbeiten mit einem Begriff Gottes als des höchst mächtigen Seienden. E. Gilson und F. Alquié konnten mit Recht im ontologischen Beweis einen Beweis durch die Wirkursache sehen.⁷⁸

Obwohl die kausale Form des ontologischen Argumentes von Descartes erst nach der mit der Vollkommenheit argumentierenden Form entworfen worden ist, hat sie diese 'anselmische' Form des Beweises nicht definitiv abgelöst. In den *Secundae responsiones*, den *Notae in programma* und den *Principia philosophiae* wird wieder aufgrund der Vollkommenheit argumentiert.⁷⁹

Dem ontologischen Beweis 'anselmischer' Provenienz ist vorgeworfen worden, er gehe in unerlaubter Weise vom Denken zur Wirklichkeit über.⁸⁰ Vielleicht hat dieser Einwand im 17. Jahrhundert den offenbar nur geringen Beifall für den ontologischen Beweis bei niederländischen reformierten Theologen motiviert. Auf jeden Fall ist auch dem ontologischen Beweis Descartes' der Vorwurf gemacht worden, es sei eine *petitio principii*, anzunehmen, daß es die Notwendigkeit der Existenz Gottes selber sei, aus der sich die Denknötwendigkeit ergebe, Gott als existierend zu denken.⁸¹ Die kausale Fassung des ontologischen Beweises hat darüber hinaus eigene, mit seinem kausalen Charakter verbundene Schwierigkeiten.⁸² Descartes geht in seiner zweiten Fassung des ontologischen Beweises davon aus, daß das, was durch seine eigene Kraft existieren kann, immer existiert (VII, 119,16-18). Als einer der ersten hat Jacobus Revius diese These kritisiert. Er hält es für letztendlich blasphemisch, die Macht Gottes als Ursache seiner Existenz zu betrachten.⁸³ Das begründet er in vier Schritten. Erstens nehme Descartes in dieser Weise an, daß die Macht Gottes wenigstens der Ordnung nach seiner Existenz vorangehe. Dabei folge, weil die Macht Gottes mit seiner Natur identisch ist, zweitens, daß Gott sich selbst verursacht (*causa sui*), was Revius für absurd hält. Diese beiden Argumente zielen zu Recht darauf, daß Descartes der Einheit Gottes widerspricht, wobei die *causa sui* die bekannte Absurdität enthält, daß die Ursache sich selbst als Wirkung vorangehen soll. Revius behauptet drittens, Descartes könne höchstens schließen, daß Gott existieren *kann*, denn er rede davon, daß Gott

⁷⁸ E. Gilson, *René Descartes, Discours de la méthode*, 351: „C'est donc ... une preuve par la cause efficiente que cette preuve par l'idée d'un être dont l'essence est assez puissante pour se causer elle-même ..., mais c'est une preuve où l'efficace du principe de causalité se trouve en quelque sorte ramassée à l'intérieur de l'essence divine ..."; F. Alquié, *Découverte métaphysique*, 225, 367.

⁷⁹ *Secundae responsiones*, AT VII, 166,14-18; *Notae in programma*, AT VIII-2, 361,18-362,13, hier 362,7-13; *Principia* I, § 14; AT VIII-1, 10,5-18.

⁸⁰ Thomas von Aquin, *S. Theol.* I, q. 2, art. 1 ad 2; im Hinblick auf Descartes: J. Revius, *Consideratio*, 117-119.

⁸¹ A. Heereboord in seiner noch anticartesischen 'Disputatio philosophica de principiis cognoscendi', abgedruckt in: J. Revius, *Abstersio*, 44-45, und in: G. Voetius, 'De modis cognoscendi Deum', 512: der Beweis der 5. Meditation sei eine *petitio principii*, denn es werde nicht gewußt, ob Gottes Wesenheit unveränderlich und wahr ist, oder aber nur von uns ausgedacht, — wie ein Atheist behaupten werde. J. Revius, *Consideratio*, 113-119. L. Ryssenius, *Waerheyt*, 23 (*contra* H. Groenewegen, *Oefeningen over den Heidelbergschen Catechismus*, 125): ein Atheist werde negieren, daß ein Wesen existiert, daß alle Vollkommenheit besitzt.

⁸² Vgl. die oben im Kapitel VIII, § 5.1, zur *causa sui* erwähnte Kritik.

⁸³ J. Revius, *Consideratio*, 114. Vgl. ders., *De Deo ut est a se, [prima]*, thesis 17: es sei nicht ungebräuchlich, bestimmte Eigenschaften Gottes von anderen Eigenschaften her *a priori* zu beweisen, aber ein *atheologon* sei es, die Existenz Gottes so zu denken, daß sie die Macht Gottes als Ursache habe.

„durch seine eigene Kraft existieren kann“ (VII, 119,17). Aber vom Können ließe sich nicht aufs Sein schließen, es sei denn wenn zur Macht auch die Zuwendung des Willens und die Leitung der Erkenntnis hinzukommen,—aber von beiden letztgenannten sei in der cartesischen Gottesidee nicht die Rede. Dieses Argument des Revius ist ein starkes: Descartes hat die Notwendigkeit des Überganges von Gottes Macht zum Existieren zur aktuellen Existenz der Macht oder Gottes nicht aufgezeigt. Auf diese Schwäche zielt auch Revius' viertes Argument, daß sich in ähnlicher Weise von allen Possibilia die Existenz beweisen ließe, denn sie können von der Macht Gottes bewirkt werden.⁸⁴

4. Die Erkennbarkeit Gottes nach den cartesischen Gottesbeweisen

4.1 Der Beweis aus den Wirkungen

Hat Descartes, wie es scholastischen Auffassungen vom Kausalverhältnis entspräche, aus dem *Verursachtsein* der Idee Gottes ihre Nicht-Proportioniertheit mit Gott selbst gefolgert? Diese Frage liegt schon deshalb nahe, weil Descartes in der Tat einen Unterschied zwischen Gott als der Ursache und der von ihm verursachten Idee lehrt: Die Idee Gottes hat nur eine objektive Realität, die in Gott als eine nicht nur objektive, sondern formale Realität ist. Doch bedeutet dies für Descartes keineswegs, daß es keine völlige, sozusagen 'univoke', Übereinstimmung zwischen der Idee Gottes und Gott selbst gäbe.

Descartes unterscheidet bekanntlich die Idee als *modus cogitandi* scharf von der Idee als repräsentierender. Als repräsentierende besitzt die Idee Gottes eine objektive Realität, die die menschliche Verursachungsfähigkeit übersteigt (VII, 42,18-24). Diese objektive Realität sei weder formal, noch eminent in uns enthalten und könne nur in Gott selbst enthalten sein und auch nur von ihm verursacht sein (VII, 167,17-23). Die objektive Realität der Gottesidee übertrifft also die eigene Realität des Ich, das diese Gottesidee hat.

Die objektive Realität der Ideen unterscheidet sich je nach dem von einer Idee repräsentierten Gegenstand (VII, 40,12-20). Das impliziert, daß die Idee Gottes unendlich von den Ideen endlicher Gegenstände verschieden sein und mithin selbst eine unendliche objektive Realität besitzen muß. Die objektive Realität der Gottesidee muß also mit der formalen Realität Gottes selber übereinstimmen.

In der dritten Meditation behauptet Descartes, daß aus der Tatsache, daß die Ursache ihre aktuelle oder formale Realität nicht in die Idee übergießt, nicht folgt, daß die Idee weniger real ist (*non ... minus realem*; VII, 41,14-20). Offenbar brauche nur die formale Realität des Ich nicht dieselbe wie die der Ursache dieser Idee zu sein (41,17-20). Die *Secundae responsiones* bestätigen, daß die objektive Realität der Idee mit der formalen Realität ihrer Ursache übereinstimmt: In der Ursache sei eben dieselbe Realität (*eadem ipsa realitas*) formal vorhanden, die in der Idee objektiv ist (VII, 165,13-16; 167,14-17).

⁸⁴ J. Revius, *Consideratio*, 114-115.

Es bleibt also dabei, daß, wie M. Gueroult festgestellt hat, der *hiatus*, der Gott vom Menschen trennt, sich nicht zwischen der menschlichen Idee Gottes und Gott selbst befindet, sondern zwischen der formalen Realität des Ich und der objektiven Realität der Gottesidee.⁸⁵ Das bedeutet aber, daß von einem grundlegenden *hiatus* zwischen Gott und Mensch bei Descartes überhaupt nicht mehr die Rede ist. Denn das Ich hat immerhin im objektiven Sein einen unendlichen *vice-deum* (R. Vogelsang). Die als ein Abbild (*imago*) aufgefaßte Gottesidee stimmt nach cartesischer Auffassung gerade in ihrer bloß objektiven Seinsweise vollkommen mit Gott selbst überein. Daß die Gotteserkenntnis kausal vermittelt ist, impliziert bei Descartes keine Einschränkung der Erkennbarkeit Gottes.

4.2 Der ontologische Beweis

Daß Gottes Existenz mit seiner Wesenheit identisch ist, ist in der scholastischen Theologie allgemein anerkannt worden.⁸⁶ Zwei Aspekte des ontologischen Gottesbeweises bei Descartes zeigen, daß er im Vergleich zu scholastischen Vorgängern eine optimistische Auffassung von der Erkennbarkeit der göttlichen Wesenheit vertritt.

(1) In der fünften Meditation wird der erste ontologische Beweis von Descartes mit Nachdruck auf sein Prinzip gegründet, daß alles klar und deutlich Erkannte wahr ist (VII, 65,2-15; vgl. 68,6-7, 21-23; 69,16-18). Auf den Gottesbeweis zugeschnitten, geht Descartes davon aus, daß zum Ding, dessen Idee aus dem bloßen Denken hervorgeholt werden kann, alles das wirklich gehört, von dem klar und deutlich eingesehen wird, daß es zu ihm gehört (65,16-20). Nun wird nach Descartes klar und deutlich eingesehen, daß die fortdauernde Existenz zur Gottes Natur gehört (65,16-66,1). Eine Neuerung ist nicht die These von der Zugehörigkeit der Existenz zur Wesenheit Gottes, sondern, daß dieser cartesische ontologische Beweis eine klare und deutliche Erkenntnis der Natur Gottes annimmt.⁸⁷ Descartes vergleicht die Zugehörigkeit der Existenz zur Wesenheit Gottes öfter mit der Art und Weise, in der es zu einem Dreieck gehört, daß seine drei Winkel zwei Geraden gleich sind.⁸⁸ Schon vor Descartes ist in Ausführungen zur Existenz Gottes auf die Figur Dreieck hingewiesen worden. Duns Scotus und Suárez sagen, daß dem Dreieck 'primär' (Duns Scotus: *primo et immediate*; Suárez: *per se primo*) zukommt, drei Ecken zu haben, die gleich zwei Geraden sind.⁸⁹ Der Verweis geht auf die *Analytica posteriora* des Aristoteles zurück.⁹⁰ Der Zusammenhang mit universalen—im Unterschied zu besonderen—Beweisen, den der Hinweis bei Aristoteles hat, ist bei Descartes freilich nicht mehr spürbar. Ihm geht es vielmehr um die Behauptung, daß die Erkenntnis der Eigenschaften eines Dreiecks auf gleicher

⁸⁵ M. Gueroult, *Descartes*, I, 362.

⁸⁶ Vgl. z.B. Suárez, *DM* 29.3.2, XXVI, 48a: „... et esse Dei sit quidditas Dei ...“; Thomas von Aquin, *S. Theol.* I, q. 3, art. 4: „Impossibile est ergo quod in Deo sit aliud esse, et aliud ejus essentia“.

⁸⁷ Vgl. zur Klarheit und Deutlichkeit der Gottesidee oben, Kapitel VII, besonders § 3.2.

⁸⁸ *Discours de la méthode*, AT VI, 36,22-31; *Meditationes*, AT VII, 66,7-11; 67,28-68,2. Vgl. auch 64,11-65,2; 65,23-26; 68,27-69,3; 69,26-70,1; *Principia philosophiae* I, § 14, AT VIII-1, 10,11-18.

⁸⁹ Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 2, pars 1, q. 1-2, n. 27; Ed. Vat. II, 139-140; Suárez, *DM* 29.3.5 und 29.3.14, XVII, 48b bzw. 52a.

⁹⁰ Aristoteles, *Analytica posteriora* I, c. 24.

Ebene steht mit der Erkenntnis der Eigenschaften Gottes. In dieser Weise ist der bei Descartes vom *Discours* bis zu den *Principia philosophiae* durchgehaltene Vergleich mit einem Dreieck ein Indiz für den kaum mit der Unbegreiflichkeit Gottes vereinbaren Anspruch, die Wesenheit Gottes so, wie sie ist, klar und deutlich zu erkennen.

(2) Auch Descartes' Versuch, für die Existenz einen Grund in der Wesenheit Gottes anzuweisen, setzt den Gedanken voraus, daß die Wesenheit Gottes so, wie sie in sich selbst ist, erkennbar ist (Kapitel VIII, § 5.1). Der zweite ontologische Beweis Descartes' versucht, in der Wesenheit durch den Hinweis auf die Macht Gottes einen positiven Grund für die notwendige Existenz Gottes anzugeben. Darin unterscheidet sich Descartes' Auffassung von der Erkennbarkeit Gottes grundlegend von der anselmischen. Anselm hat keine Analyse der Wesenheit Gottes unternommen, um einzusehen, wie die Existenz aus dieser Wesenheit Gottes hervorgeht.⁹¹

5. Ertrag

Descartes hat kosmologische Kausalargumente für die Existenz Gottes aus folgenden Gründen abgelehnt. Erstens sei die Existenz der Welt im Vergleich zu der meiner selbst und Gottes geringer. Zweitens will seine Erste Philosophie grundsätzlich von den Sinnen ablenken. Drittens hat Descartes eine unendliche Reihe der Ursachen für möglich gehalten. Viertens hat Descartes in seiner Physik die Welt aus (ins Unendliche teilbare) Materie und Bewegung (in unendlicher Vielheit verschiedener Bewegungen vorhanden) erklären wollen. Er nimmt kein Eingreifen oder Mitwirken (*concursus*) Gottes in den Veränderungen und Dingen der Welt an. Dabei geht mit der Ablehnung der Finalursachen die Unmöglichkeit eines physikotheologischen (teleologischen) Gottesbeweises einher.

Die von Descartes vollzogene Wendung in der natürlichen Theologie kennzeichnet sich durch eine Leugnung der Erkennbarkeit Gottes aus der Schöpfung. Damit hat Descartes nicht etwa nur einer bestimmten 'aristotelisierenden' Theologie widersprochen, sondern auch, wie seine theologischen Gegner feststellten, den Texten der Heiligen Schrift, in denen gelehrt wird, daß Gott aus den Geschöpfen erkannt wird.

Descartes behauptet und braucht im sogenannten zweiten Argument aus den Wirkungen doch auch selbst die These von der Unmöglichkeit einer unendlichen Ursachenreihe, die er im Hinblick auf kosmologische Kausalbeweise abgelehnt hatte. Im Hinblick auf eine Reihe aus einander entstehender Ideen wird eine unendliche Reihe letztendlich durch die (selbst eines Beweises bedürftige) Behauptung ausgeschlossen, daß die objektive Realität der Idee in deren Ursache als eine formale Realität sein muß. Auch eine unendliche Reihe der Ursachen des denkenden Ich hat Descartes für ausgeschlossen gehalten. Zunächst bezieht er sich dabei auch auf die Entstehungsursachen, allmählich aber nur auf die Erhaltungsursachen. Die Frage nach der Begründung der Unmöglichkeit dieser unendlichen Ursachenreihe hat Descartes, anders als die scholastische Tradition, kaum gestellt; sie sei 'ersichtlich' (*apertum*, VII, 50,7).

⁹¹ Vgl. A. Koyré, *Essai*, 191-192.

Descartes' Gottesbeweis aus den Wirkungen geht von der problematischen Annahme aus, daß die Gottesidee eine, den eigenen Seinsgrad des Subjektes übertreffende, objektive Realität habe, die daher eine Ursache außerhalb des Subjektes voraussetze, in der diese Realität zudem nicht ebenfalls als eine objektive, sondern darüber hinaus als die eigene Realität der Ursache vorhanden sein müsse. Die subjektive Wendung der Gottesbeweise ruft auch Fragen hervor im Hinblick auf die Allgemeingültigkeit der Beweise, auf den möglichen Einwand, daß die Gottesidee das Produkt des menschlichen Denkens sei, und auf die behauptete Angeborenheit der Gottesidee.

Der ontologische Gottesbeweis erhält bei Descartes neben der bekannten anselmischen, aufgrund der Vollkommenheit argumentierenden Fassung, auch diese kausale Form, daß die Macht Gottes der Grund für seine Existenz sei. Dabei wird der Einheit Gottes widersprochen und zudem wird ein Sprung von der Macht Gottes zur Existenz der Macht oder Gottes gemacht.

Descartes' Gottesbeweise zeigen seine optimistische Auffassung von der Erkennbarkeit Gottes. Die kausale Abhängigkeit der menschlichen Gottesidee von Gott impliziert keine Einschränkung der Erkennbarkeit Gottes. Im ontologischen Beweis wird eine klare und deutliche Einsicht darin beansprucht, wie genau die Existenz zur Wesenheit Gottes gehört (Vergleich mit dem Dreieck, Macht Gottes als Grund).

SCHLUSS

1. Die Gotteserkenntnis aus den Wirkungen

Die vorliegende Untersuchung hat zunächst nach dem Weg gefragt, über den die Philosophie zur Erkenntnis Gottes gelangt. Dabei hat sich herausgestellt, daß weder Suárez noch Descartes in der philosophischen Gotteslehre rein kausal aus den Wirkungen argumentiert hat. Suárez geht wohl davon aus, daß die menschliche Vernunft in ihrem jetzigen Zustand auf Erden als ihr eigenes Objekt die materiellen Dinge hat und von diesen her zur Erkenntnis Gottes aufsteigt. In dieser Art und Weise erkennt sie Gott natürlicherweise ausschließlich aus den Wirkungen und nicht genau so, wie Gott in sich selbst ist. Aber dieser Ausgangspunkt wird durchbrochen durch seine Annahme eines Gott und Geschöpfen gemeinsamen Seins. Denn dieser Begriff eines gemeinsamen Seins umfaßt mit der Wirkung zugleich auch die Ursache, und argumentiert somit nicht ausschließlich aus den Wirkungen. Er wird von Suárez sogar im Gottesbeweis vorausgesetzt, so daß dieser insofern, abgesehen von seinem physikotheologischen Teil (*DM* 29.2), auf einer *petitio principii* beruht. Der Gefahr einer *petitio principii* unterliegt überhaupt jene Form der Metaphysik, die bei einem Gott und Geschöpf gemeinsamen Seinsbegriff einsetzt.

Descartes' Erste Philosophie ist weder an einem allgemeinen Seinsbegriff orientiert, noch argumentiert sie aus den Wirkungen in der Welt. Vielmehr setzt ihm zufolge die Erkenntnis der materiellen Dinge die Gotteserkenntnis voraus. Dabei schränkt er den Bereich der Wirkungen, von denen her Gott erkennbar sei, auf nur eine einzige Wirkung ein, die zugleich *Mittel* zur Gotteserkenntnis (nämlich der Erkenntnis der *Existenz* Gottes) und *Gotteserkenntnis* selbst (nämlich ein Erkenntnisbild Gottes oder seiner Eigenschaften) ist: die Idee Gottes im menschlichen Subjekt. Philosophisch läßt sich gegen diese Theorie einwenden, daß die Trennung des denkenden Subjektes von der Welt eine künstliche Isolierung des Subjektes ist, die dessen wirklicher Verbundenheit mit der (materiellen) Welt nicht entspricht. Diese Argumentation vom bloßen Subjekt und seinen Ideen her schwächt auch ihren Anspruch auf Allgemeingültigkeit.

Descartes vollzieht im Vergleich zu Suárez also folgende Veränderungen: er bricht erstens mit der These, daß die materiellen Dinge (wenigstens *pro statu isto*, nach dem Sündenfall) das adäquate Objekt (das Ersterkannte) des menschlichen Verstandes sind, und meint, daß die Vernunft ohne Vermittlung durch Materielles geistige Wesenheiten erkennen kann. Dadurch kann er sich auch von der Lehre distanzieren, daß Gott nur mittels der materiellen Wirkungen natürlicherweise erkennbar ist. Zweitens reduziert Descartes die Ausgangspunkte für die philosophische Gotteserkenntnis auf eine einzige Wirkung: die Idee Gottes im Ich. In seiner

Philosophie wird überhaupt keine Erkennbarkeit Gottes von der Welt her mehr gelehrt.

2. Unbegreiflichkeit Gottes und philosophische Gotteserkenntnis

Die zweite Hauptfrage dieser Untersuchung hat die mit dem Weg zur Gotteserkenntnis einhergehende Auffassung von der Qualität der natürlichen Gotteserkenntnis betroffen. Mit Suárez' Begriff eines Gott und Geschöpfen gemeinsamen Seins, der Gott und Geschöpf als Seiende letztendlich auf gleiche Ebene stellt, gehen univoke Momente in der Gotteslehre einher (vor allem die formale Prädizierung absoluter Vollkommenheiten, die, allerdings von einer 'Differenz' oder Negation begleitet, in Gott seien), die als solche dem unendlichen Unterschied zwischen Gott und Geschöpfen keine Rechnung tragen. Im Unterschied dazu ergibt sich aus Suárez' Annahme, wonach die materiellen Einzeldinge das Ersterkannte der menschlichen Vernunft sind und die Vernunft Gott nur mittels der Wirkungen erkennen kann, der inadäquate Charakter der menschlichen Gotteserkenntnis (keine quidditative Erkenntnis Gottes, so wie er in sich selbst ist [*prout in se est*]; keine klare und deutliche natürliche Gotteserkenntnis; relative Priorität der negativen Eigenschaften Gottes). Eine Gotteserkenntnis durch ein Erkenntnisbild hält Suárez zwar für möglich in der glückseligen Gottesschau, nicht aber im Sinne einer formalen und univoken Übereinstimmung mit dem Sein Gottes.

Descartes verbindet mit seiner Annahme, daß die menschliche Vernunft ohne Vermittlung durch Materielles geistige Wesen erkennen kann, die These von einer unmittelbar auf Gott gerichteten philosophischen Gotteserkenntnis durch ein Erkenntnisbild (*idea Dei*). Dabei legen mehrere Thesen nahe, daß er die Inadäquatheit der philosophischen Gotteserkenntnis wesentlich relativiert hat: er beansprucht eine *klare* und *deutliche* Gotteserkenntnis, eine *positive* Erkenntnis des Unendlichen, und eine *objektive Realität* der Gottesidee, die der formalen Realität Gottes entspreche und die endliche Realität des Ich übersteige. Descartes' Lehre von der philosophischen Gotteserkenntnis stimmt auffallenderweise mit scholastischen Auffassungen von der Gotteserkenntnis der glückseligen Schau überein.

Descartes hat also im Vergleich zu Suárez nicht nur die Ausgangspunkte der philosophischen Gotteslehre auf nur die menschliche Gottesidee eingeschränkt, sondern zugleich auch den Qualitätsanspruch der philosophischen Gotteserkenntnis gesteigert und damit dem unendlichen Unterschied zwischen Gott und Menschen nur beschränkt Rechnung getragen.

3. Das theologische Interesse der Philosophie

Suárez erörtert die philosophische Gotteslehre im Rahmen der allgemeinen Seinslehre, aber damit durchbricht er diesen Rahmen zugleich, denn die Gotteslehre läßt sich nicht als ganze unter dem Gesichtspunkt des abstrakt-allgemeinen Seienden als solchen behandeln. Suárez stellt die Metaphysik in den Dienst der Theologie und

erörtert daher ausführlich die Existenz und Eigenschaften Gottes, insofern diese für die natürliche Vernunft erkennbar sind, also nicht insofern der Rahmen der allgemeinen Seinslehre ihre Behandlung erlaubt.

Die Erste Philosophie Descartes' hat auch ein theologisches Interesse, aber dieses hat im Vergleich zu Suárez einen anderen Stellenwert. Obwohl Descartes die Existenz Gottes zu beweisen versucht, erörtert er nicht systematisch die einzelnen Eigenschaften Gottes. Der Beweis für die Existenz Gottes steht im Dienst der Suche nach der Wahrheit menschlicher Erkenntnis und ihrer Sicherheitsgarantie. Wenn bestimmte Eigenschaften bei Descartes im Vergleich zu Suárez ein erheblich größeres Interesse erhalten, läßt sich das aus Interessen der Ersten Philosophie erklären. So kann die vergleichsweise große Bedeutung der Frage, ob Gott betrügen kann, durch das cartesische Streben nach Gewißheit der Erkenntnis erklärt werden. Bestimmte Eigenschaften Gottes, die sich als grundlegende im Vergleich zu anderen betrachten lassen, können durch vorher eingenommene erstphilosophische Positionen erklärt werden (die Bestimmung der Wesenheit Gottes als Denken und die entsprechende Allgegenwartslehre ergeben sich aus dem cartesischen Dualismus von Denken und Ausdehnung; die *causa sui* ergibt sich aus der Forderung, daß sich für jedes Ding eine Ursache angeben lassen muß). Wenn es die Ordnung der Ersten Philosophie in Descartes' Augen erfordert, bedient diese sich sogar eines atheistischen Momentes (im Zweifel).

Es tritt bei Descartes im Vergleich zu Suárez somit eine Reduktion des theologischen Interesses der Philosophie zugunsten der Forderungen und Einsichten seiner Ersten Philosophie auf. Daher würde in der Forschung die Frage eine besondere Untersuchung verdienen, aus welchen *theologischen* Motiven Theologen im 17. Jahrhundert eigentlich eine mehr oder weniger konsequente Cartesianisierung der christlichen Dogmatik durchgeführt haben.

4. Die reformierten Kritiker

Reformierten Kritikern von Suárez und Descartes kommt nicht nur das Verdienst zu, in scharfsinniger Weise Spannungen und Inkonsistenzen moniert zu haben. Insofern sie sich als reformierte Denker an die Heilige Schrift gebunden wußten und philosophische Lehrmeinungen an deren Kompatibilität mit der Theologie gemessen haben, hat ihre Kritik ein besonderes theologisches Interesse.

Im Hinblick auf die Erkenntnis Gottes aus den Wirkungen hat ihre Kritik Descartes mehr als Suárez getroffen. Descartes' Ablehnung der Gotteserkenntnis aus der Schöpfung, die sich in seiner Ersten Philosophie zuerst im Zweifel artikuliert, und seine Ablehnung des kausalen Gottesbeweises sind scharf kritisiert worden. Die Kritiker haben zu Recht hervorgehoben, daß sich diese Ablehnung nicht mit der in der Heiligen Schrift gelehrteten Gotteserkenntnis aus der Schöpfung vereinen läßt.¹

¹ Die Erkennbarkeit Gottes aus der Schöpfung und Erhaltung ist daher auch in der reformierten *Confessio belgica* (1561) aufgenommen worden, wo sie als eine Erkenntnis, die den Menschen unentschuldigbar macht, von der viel deutlicheren Gotteserkenntnis aus der Schrift, die dem Menschen zum Heil notwendig ist, unterschieden worden ist; E.F.K. Müller (Hg.), *Bekenntnisschriften*, 233 (articulus 2):

Solche Texte, wie Röm 1, lehren sowohl die Allgemeinheit des Wissens um Gott (sonst wäre ein Leben ohne Gott entschuldbar, gegen Röm 1, 20) als auch einen impliziten kausalen Zusammenhang zwischen den sichtbaren Werken und dem unsichtbaren Gott. Daß reformierte Theologen am kausalen Gottesbeweis festhalten, liegt daher auf der Hand. Schon daher ist es folgerichtig gewesen, daß sie die cartesische Leugnung eines konkreten göttlichen Wirken (*concursum*) in den Geschöpfen bestritten haben, denn auch so lehnt Descartes es ab, Begebenheiten in der Welt als Werke Gottes anzuerkennen.² Dasselbe Motiv trägt zur Ablehnung der Lehre von der Schöpfung ewiger Wahrheiten bei, denn diese Lehre leugnet zwar—was theologisch richtig ist—die Unabhängigkeit der Wahrheiten von Gott, aber sie tut dies mittels eines Schöpfungsgedankens, der jeden ontologischen und epistemologischen Zusammenhang zwischen den in der Welt geltenden Wahrheiten und der Wesenheit Gottes leugnet, und berechtigt so zur Konklusion J.-L. Marions, daß bei Descartes seit 1630 die Möglichkeit selber einer Analogielehre verschwindet.³

Jene Kritiker, die aus biblischem Grund an der Erkennbarkeit Gottes aus der Schöpfung festhielten, haben, dieser Mittelbarkeit der Gotteserkenntnis entsprechend, gelehnt, daß der Mensch eine Erkenntnis von Gott genau so, wie er in sich selbst ist, haben kann. Dem unendlichen Unterschied zwischen Gott und Menschen wird dabei ausdrücklich Rechnung getragen, wenn beispielsweise die suaresische Einheit des Seinsbegriffs abgelehnt wird (vor allem J. Revius) oder wenn die Möglichkeit einer glückseligen Schau Gottes durch die Wesenheit (*per essentiam*) gelehnt wird. Aber auch hier hat sich gegen Descartes mehr Kritik als gegen Suárez gerichtet. Mit Recht ist hervorgehoben worden, daß sich die Unendlichkeit Gottes nicht mit der These von einer menschlichen (mithin endlichen) Erkenntnis Gottes durch ein Bild (eine Idee, die eine Art Kopie sei), mit der These von der maximalen Klarheit und Deutlichkeit der Gotteserkenntnis, sowie mit der Lehre von der Positivität der Erkenntnis des Unendlichen vereinbaren läßt.

Die damalige Kritik an besonderen Aspekten der cartesischen Gotteslehre (Wesensbestimmung durch Denken, Allgegenwart durch die Macht, Macht und *causa sui*, Wille Gottes, sowie die Hypothese von der Möglichkeit eines göttlichen Betrügers) läßt sich vor allem dadurch erklären, daß diese aus unterschiedlichen theologischen Gründen, auf die hier nicht einzugehen ist, unakzeptierbar sind. Teilweise entspricht sie auch der Ablehnung einer klaren und deutlichen Gotteserkenntnis, denn wenn es keine klare und deutliche Gotteserkenntnis gibt, läßt

„Duobus autem modis eum cognoscimus: primo, per creationem, conservationem, atque totius mundi gubernationem: quandoquidem is coram oculis nostris est, instar libri pulcherrimi, in quo creaturae omnes, magnae minoresque, loco characterum sunt, qui nobis Dei invisibilia contemplanda exhibent; aeternam nempe eius potentiam et divinitatem, ut Paulus Apostolus loquitur, Rom 1,20. Quae omnia ad convincendos, et inexcusabiles reddendos homines, sufficiunt. Secundo ipse sese nobis longe manifestus et plenius in sacro et divino suo Verbo cognoscendum praebet, quantum quidem id ad gloriam ipsius, nostramque in hac vita salutem necessarium est“. Vgl. ferner J. Rohls, *Theologie reformierter Bekenntnisschriften. Von Zürich bis Barmen*, Göttingen 1987, 34-41, bes. 36-38.

² Diese Thematik ist nur kurz im letzten Kapitel gestreift worden. Dazu: J.A. van Ruler, *Causality*. M.J. Buckley S.J. hat zu Recht festgestellt, daß die Welt in Descartes' Augen gottlos geworden ist; *At the Origins of Modern Atheism*, New Haven/London 1987, 97, vgl. 98.

³ J.-L. Marion, *Théologie blanche*, 453-454.

sich auch nicht angeben, welche Eigenschaft eher als die anderen Eigenschaften die Wesenheit Gottes konstituiert (*contra* Descartes' These von der Wesensbestimmung durch Denken) oder die Existenz Gottes bewirkt (*contra* Descartes' These von der Macht und der *causa sui*). Suárez hat, abgesehen von seiner These, daß die Wesenheit Gottes durch das aktuelle Erkennen konstituiert werde (die von Reformierten offensichtlich nicht beanstandet worden ist) keine der cartesischen Auffassungen von der Allgegenwart, der Macht (einschließlich der These von einer *causa sui*) und dem Willen Gottes, die im 17. Jahrhundert zum Gegenstand mehrerer Auseinandersetzungen geworden sind, vertreten.

Die reformierte theologische Kritik des 17. Jahrhunderts an Suárez und vor allem an Descartes verdient eine positive Würdigung, insofern sie Thesen der philosophischen Lehre von Gott nicht nur auf innere Kohärenz und philosophische Plausibilität, sondern vor allem auf ihre Kompatibilität mit der Bibel hin geprüft hat und dadurch vor allen Dingen gesucht hat, Gott zu ehren. Dabei hat sie sich eher, wenn auch mit Vorbehalten im einzelnen, auf der Seite der Barockscholastik geschart. Es würde in der Forschung weitere Untersuchung verdienen, wie sich diese Philosophie konkret in der reformierten Theologie, nicht zuletzt in der Schöpfungslehre, ausgewirkt hat.

5. Ausblick

Nützt der heutigen christlichen Theologie ein positives Zurückgreifen auf Descartes?⁴ Dem ist, wie ich meine, nicht so. Die Übernahme von für Descartes kennzeichnenden Positionen in der Lehre von der Gotteserkenntnis ist sowohl hinsichtlich ihrer Begründung als auch mit Blick auf ihre inhaltlichen theologischen Bestimmungen schwerwiegenden Bedenken ausgesetzt, auf die im Vorangehenden mehr oder weniger ausführlich hingewiesen worden ist (diese betreffen u.a. den Ausgangspunkt der Gotteserkenntnis im Zweifel, der sowohl ein atheistisches Moment enthält als auch die Existenz der Welt leugnet, den untergeordneten Stellenwert der Gotteslehre und ihre eigenen theologischen Schwierigkeiten in der cartesischen Ersten Philosophie, die nicht konsequente Berücksichtigung des Prinzipes *finitum non est capax infiniti*, und auch die im Grunde deistische Kosmologie). Eine vielversprechende These läßt sich m.E. auch nicht in der von Descartes gelehrt Priorität der Erkenntnis des Unendlichen vor der alles Endlichen, einschließlich des Ichs erblicken. Zwar würde diese transzendente Bedeutung des Unendlichkeitsgedankens als der Möglichkeitsbedingung der Erkenntnis jedes Endlichen, wenn er stimmte, ein Anknüpfungspunkt für die anthropologische Verankerung der Allgemeinheit eines Wissens um Gott sein können. Aber bei Descartes selbst ist diese These weder hinreichend bewiesen noch völlig eindeutig (Kapitel VI, § 5.3). Fraglich ist—und das ist wichtiger—, ob sie überhaupt stimmt. Denn es erscheint, ausgehend vom unendlichen Unterschied, der zwischen End-

⁴ Im positiven Sinn hat etwa auch A. Houtepen an Descartes' Denken des Unendlichen angeknüpft; *God, een open vraag. Theologische perspectieven in een cultuur van agnosme*, 2. Aufl. Zoetermeer 1997, 340-343.

lichem und Unendlichem anzunehmen ist, plausibler, daß Endliches in erster Linie nur Endliches erkennt.

Dagegen verdient der kosmologisch-kausale Weg zur Gotteserkenntnis, dem Suárez—wenn auch nicht konsequent—gefolgt ist, m.E. auch in der Theologie eine positivere Würdigung als ihm oftmals gewährt wird. Dabei ist dieser allerdings nicht als Alternative, sondern als notwendige Ergänzung zur Lehre von einem eingeborenen Vermögen des Menschen zur Gotteserkenntnis zu betrachten und setzt er eine solche Anlage (als eine *cognitio Dei insita* oder einen *sensus Divinitatis*) vielmehr voraus. Als theologischer Grund spricht für die Annahme einer eingeborenen Anlage zur Gotteserkenntnis die paulinische Lehre, daß die Heiden, wenngleich sie die geschriebene Tora nicht kennen, doch das Werk des Gesetzes—also auch des Gebotes, Gott zu dienen—, in ihrem Herzen geschrieben haben (Röm 2, 15). Dagegen würde eine Leugnung der Eingeborenheit eines Gerichtetseins jedes Menschen auf Erkenntnis Gottes die Allgemeinheit des Wissens um Gott grundsätzlich in Frage stellen und damit die Möglichkeit zur Entschuldigung des Menschen (gegen Röm 1, 20) nach sich ziehen. Zu Recht ist festgestellt worden, daß Paulus einen prinzipiellen Atheismus für unmöglich hält.⁵ Dem entspricht Gisbert Voetius' These von der Unmöglichkeit eines innerlichen spekulativen Atheismus ziemlich genau und besser als Suárez' Konzentration auf die argumentativ oder durch Hörensagen erworbene Gotteserkenntnis.

Die kosmologische Kausalargumentation (als Mittel der *cognitio Dei acquisita*) verdient eine positive Würdigung, weil sie für die Abhängigkeit der Welt von Gott argumentiert, dadurch der Betrachtung der Welt als einer gottlosen widerspricht und versucht, dem in der Heiligen Schrift gelehrtten Erkenntwerden Gottes aus der Schöpfung gerecht zu werden. Indem sie über sinnlich erfahrbare und allgemein erkannte oder erkennbare Wirkungen argumentiert, hat sie einen objektiven Ausgangspunkt und läßt sie sich nicht ohne weiteres als willkürliche subjektive Behauptung beiseite schieben. Ferner läßt sich durch die Argumentation für eine Erkenntnis Gottes von den Wirkungen her sowohl der Gedanke einer völligen Unerkennbarkeit Gottes als auch der einer totalen Erkennbarkeit Gottes vermeiden. Dadurch vermag die Kausalargumentation dem unendlichen Unterschied zwischen Gott und Geschöpfen Rechnung zu tragen. Zudem spricht für sie, daß sie an die alten und bleibend aktuellen philosophischen Fragen nach Grund und Bestimmung der Welt und des Menschen anknüpfen kann.

Der kosmologisch-kausale Weg zur Gotteserkenntnis ist in der christlichen Theologie (zum Teil im Rahmen der drei Wege des Ps.-Dionysius Areopagita) lange Zeit gang und gäbe gewesen und das ist vor dem Hintergrund der biblischen Lehre von der Schöpfung und der Erkennbarkeit Gottes aus der Schöpfung auch mit Recht so gewesen. Freilich ist er in der Neuzeit seit Descartes zunehmend zum Gegenstand der Kritik geworden und die Philosophie Kants versteht sich nicht nur entschieden

⁵ J. Becker, *Paulus. Der Apostel der Völker*, 2. Aufl. Tübingen 1992, 403: „Ja, man muß zu diesem Befund, die atheistische Möglichkeit nicht grundsätzlich denken zu können, sagen, daß Paulus eine Erklärung des Vorhandenen aus sich selbst als Ausdruck der Ursünde des Menschen ansehen würde, weil alle Wirklichkeit sich für ihn nie selbstüberlassen ist“.

als Philosophie der menschlichen Subjektivität, sondern sie hat auch kausal argumentierende Gottesbeweise wie die kosmologischen und die teleologischen weitgehend als unbeweiskräftig aufgegeben, unter anderem mit dem Argument, daß ihr Beweisgang die Grenzen möglicher Erfahrung überschreite.⁶ Christliche (philosophische) Theologie sollte sich mit diesem Stand der Dinge nicht abfinden.⁷ Vielmehr hat sie, ausgehend vom biblischen Zeugnis über das Erkenntwerden Gottes aus der Schöpfung und in Auseinandersetzung mit der philosophischen Kritik an der kosmologischen (Kausal-)Argumentation, den Versuch zu unternehmen, die Erkennbarkeit Gottes aus der Schöpfung und die Ansprechbarkeit jedes Menschen auf eine Erkenntnis des Gottes der Bibel auch mit philosophischen Mitteln hervorzuheben. Die Möglichkeiten der Philosophie sind dabei allerdings beschränkt. Denn in der menschlichen Wirklichkeit ist mit einer sündhaften Verkehrung des allgemeinen Wissens um Gott zu rechnen (Röm 1,21-23). Auch gelangt die natürliche und philosophisch thematisierbare Gotteserkenntnis nicht zur Erkenntnis Gottes in Jesus Christus und zum rechtfertigenden Glauben—der nicht nur Erkenntnis, sondern auch Vertrauen ist—in Jesus Christus und reicht sie mithin, weil in keinem andern Heil ist (Apg 4,12), nicht zum Heil oder zur Gerechtigkeit vor Gott hin (Röm 3). Doch fordert die Ehre Gottes selber, daß auch die Philosophie in ihrem Denken Gott anerkennt. Erst indem sie das tut und so zum Lob Gottes beiträgt, gelangt sie an ihr Ziel.

⁶ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 637-638, 649-650, 662-665. Dagegen war in kantischer Perspektive die Annahme einer allgemeinen anthropologischen Grundlage der Religion immerhin noch vertretbar, wie die spätere Diskussion über ein religiöses 'Apriori' zeigt; vgl. H.J. Adriaanse, *Het idee van een religieus apriori*, Amsterdam 1998 (Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Mededelingen van de Afdeling Letterkunde, Nieuwe Reeks, Deel 61, Nr. 8).

⁷ Vgl. H. Bavinck, 'Het dualisme in de theologie' [1887], in: ders., *Kennis en leven. Opstellen uit vroegere jaren*, Kampen o.J., 145-164, hier 159-164.

ABKÜRZUNGEN

BIBEL

Gen	Genesis
Ex	Exodus
1. Kön	Das 1. Buch der Könige
1. Chron	Das 1. Buch der Chronik
2. Chron	Das 2. Buch der Chronik
Jes	Jesaja
Mt	Das Evangelium nach Matthäus
Joh	Das Evangelium nach Johannes
Apg	Die Apostelgeschichte
Röm	Der Brief von Paulus an die Römer
1. Kor	Der 1. Brief von Paulus an die Korinther
2. Tim	Der 2. Brief von Paulus an Timotheus
Tit	Der Brief von Paulus an Titus
Hebr	Der Brief an die Hebräer

SONSTIGE ABKÜRZUNGEN

AT	<i>Œuvres des Descartes</i> , hg. v. Ch. Adam/A. Tannery, I-XI, Paris 1996.
BLGNP	D. Nauta u.a. (Hg.), <i>Biografisch lexicon voor de geschiedenis van het Nederlandse protestantisme</i> , I ff., Kampen 1978 ff.
BWN	A.J. van der Aa u.a. (Hg.), <i>Biographisch woordenboek der Nederlanden</i> , I-XXI, Haarlem o.J.-1878.
BWPGN	J.P. de Bie u.a. (Hg.), <i>Biographisch woordenboek van protestantsche Godgeleerden in Nederland</i> , I-V, Den Haag o.J.-1943.
CChr	<i>Corpus christianorum, series latina</i> , I ff., Turnhout 1953 ff.
DM	Francisco Suárez, <i>Disputationes metaphysicae</i> (1597), in: ders., <i>Opera omnia</i> , XXV-XXVI, hg. v. C. Berton, Paris 1861.
HWPh	J. Ritter (Hg.), <i>Historisches Wörterbuch der Philosophie</i> , I ff., Darmstadt 1971 ff.
NNBW	P.C. Molhuysen u.a. (Hg.), <i>Nieuw Nederlandsch biografisch woordenboek</i> , I-X, Leiden 1911-1937.
RGG ³	K. Galling (Hg.), <i>Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft</i> , I-VII, 3. Aufl. Tübingen 1957-1965, Studienausgabe 1986.
RGG ⁴	H.D. Betz u.a. (Hg.), <i>Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft</i> , I, 4. Aufl. Tübingen 1998.

VERZEICHNIS DER ZITIERTEN LITERATUR

Wenn sich von seltenen niederländischen Quellen (s. unten, 1.3) kein Druck in einer niederländischen Bibliothek findet, wird nach den bibliographischen Daten eines Titels jeweils eine Bibliothek genannt, die das betreffende Werk besitzt. Informationen über sonstige Fundorte sind über digitale Kataloge im Internet zugänglich, sowie in den Bibliographien in: Th. Verbeek, *Descartes and the Dutch. Early Reactions to Cartesian Philosophy, 1637-1650*, Carbondale/Edwardsville 1992, 139-148, und in: J.A. van Ruler, *The Crisis of Causality. Voetius and Descartes on God, Nature and Change*, Leiden/New York/Köln 1995, 321-329. Bibliotheken werden nach folgenden Abkürzungen erwähnt:

AHThL	Andover Harvard Theological Library, Cambridge (MA)
Berl.	Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, Berlin
BN	Bibliothèque Nationale, Paris
BSB	Bayerische Staatsbibliothek, München
ÖNW	Österreichische Nationalbibliothek, Wien
SLD	Sächsische Landesbibliothek/Staats- und Universitätsbibliothek, Dresden
ULA	University Library, Aberdeen

1. QUELLEN

1.1 Suárez

SUÁREZ, F., *Opera omnia*, I-XXVI, hg. v. M. André/C. Berton, Paris 1856-1861 (+ 2 Registerbände, XXVII-XXVIII, [1878], ND Bruxelles 1963).

I, *De divina substantia; De sanctissimo Trinitatis mysterio libri duodecim*, hg. v. M. André;

II, *De angelis*, hg. v. M. André;

III, *De opere sex dierum; De anima*, hg. v. M. André;

XII, *De fide theologica*, hg. v. C. Berton;

XXI, *Commentarii ac disputationes in tertiam partem D. Thomae*, hg. v. C. Berton;

XXV-XXVI, *Disputationes Metaphysicae*, hg. v. C. Berton.

—, *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis de anima*, ed. S. Castellote, II, III, Madrid 1981, 1991.

—, Coujou, J.-P., F. Suárez, *Disputes métaphysiques I, II, III. Texte intégral présenté, traduit et annoté*, Paris 1998.

—, Doyle, J.P., Francisco Suárez, S.J., *On Beings of Reason (De Entibus Rationis). Metaphysical Disputation LIV, translated from the Latin with an Introduction and Notes*, Milwaukee 1995.

—, Freddoso, A.J., Francisco Suarez, S.J., *On Efficient Causality. Metaphysical Disputations 17, 18 and 19*, New Haven/London 1994.

—, Wells, N.J., Francis Suárez, *On the Essence of Finite Being As Such, On the Existence of That Essence and Their Distinction*, Milwaukee 1983.

1.2. Descartes

DESCARTES, R., *Œuvres des Descartes*, hg. v. Ch. Adam/A. Tannery, I-XI, Paris 1996.

I-V, Korrespondenz

- VI, *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences; Dissertatio de methodo recte utendi ratione et veritatem in scientiis investigandi*;
- VII, *Meditationes de prima philosophia, in quibus Dei existentia, et animae humanae a corpore distinctio, demonstrantur. His adjunctae sunt variae objectiones doctorum virorum in istas de Deo et anima demonstrationes, cum responsionibus authoris*;
- VIII-1, *Principia philosophiae*;
- VIII-2, *Epistola ad celeberrimum virum D. Gisbertum Voetium; Lettre apologétique aux magistrats de la ville d'Utrecht; Notae in programma quoddam, sub finem Anni 1647 in Belgio editum, cum hoc Titulo: Explicatio mentis humanae, sive animae rationalis, ubi explicatur quid sit et quid esse possit*;
- IX, *Les méditations métaphysiques; Lettre à Monsieur C.L.R., servant de réponse à un recueil des principales instances faites par Monsieur Gassendi contre les précédentes réponses*;
- X, *Cogitationes privatae; Regulae ad directionem ingenii; La recherche de la vérité par la lumière naturelle*;
- XI, *Le monde ou traité de la lumière; Les passions de l'âme*.
- , Bos, E.-J. (Hg.), *Verantwoordingh van Renatus Descartes aen d'achtbare overigheid van Utrecht*, Amsterdam 1996.
- , Cahné, P.-A., *Index du Discours de la méthode de René Descartes*, Roma 1977.
- , Gilson E., *René Descartes, Discours de la méthode. Texte et commentaire*, 6. Aufl. Paris 1987.
- , Marion, J.-L., *René Descartes, Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité. Traduction selon le lexique cartésien, et annotation conceptuelle ... avec des notes mathématiques de Pierre Constabel*, Den Haag 1977.
- , Marion, J.-L./J.-Ph. Massonnie/P. Monat/L. Ucciani, *Index des Meditationes de prima philosophia de R. Descartes*, Paris 1996.
- , Meschini, F.A., *Indice dei Principia philosophiae di René Descartes*, Firenze 1996.
- , Verbeek, Th., *René Descartes et Martin Schoock, La querelle d'Utrecht. Textes établis, traduits et annotés*, Paris 1988.
- [—], Ariew, R./J. Cottingham/T. Sorell, *Descartes' Meditations. Background Source Materials*, Cambridge 1998.

1.3. Übrige Quellen

- ALEXANDER VON HALES, *Summa theologica*, I, Quaracchi 1924.
- ALLINGA, P., *Seker oudt in waerheyt bevestight, en in liefde gesuyvert, van de kladde van aenstotelyk nieuw*, Amsterdam 1673.
- , *Fax dissidii extincta, seu exercitationes pacificae ad nonnullas quaestiones problematicas, quae hodie in Belgio potissimum moventur*, Amsterdam 1682.
- ALSTED, J.H., *Theologia naturalis*, o.O. 1615.
- , *Cursus philosophici encyclopaedia libri XXVII*, Herborn 1620.
- , *Encyclopaedia septem tomis distincta*, Herborn 1630.
- ALTENSTAIG, J./J. TYTZ, *Lexicon theologicum*, Köln 1619, ND Hildesheim 1974.
- AMESIUS, W., *Medulla theologica*, 3. Aufl. Amsterdam 1628; ed. novissima, Amsterdam 1659.
- , *Disputatio theologica adversus Metaphysicam*, Franeker 1629.
- , Eusden, J.D. (Hg.), *William Ames, The Marrow of Theology*, Grand Rapids 1997.
- ANSELMUS VON CANTERBURY, *Proslogion*, in: M. Corbin (Hg.), *Anselme de Cantorbéry, Monologion, Proslogion. Introductions, traductions et notes*, Paris 1986 (ebd. der lat. Text nach d. Ausg. v. F.S. Schmitt, *S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi Opera omnia*, I,

- Edinburgh/Rom 1938 [ND Stuttgart-Bad Cannstatt 1968], 89-139).
- ARISTOTELES, *Metaphysica*, ed. W. Jaeger, 11. Aufl. Oxford 1992.
- , Ross, W.D. (Hg.), *Aristotle's Physics. A Revised Text With Introduction and Commentary*, Oxford 1936.
- , Ross, W.D. (Hg.), *Aristotle's Prior and Posterior Analytics. A Revised Text With Introduction and Commentary*, Oxford 1949.
- ARRIAGA, R. DE, *Disputationes theologiae in primam partem D. Thomae tomi duo*, I, Antwerpen 1643.
- ARRUBAL, P. DE, *Commentariorum ac disputationum in primam partem divi Thomae, tomus primus*, Madrid 1619.
- AUGUSTINUS, AURELIUS, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, CChr 44A, Turnhout 1975, 1-249.
- , *Sermo* 117, in: J.-P. Migne (Hg.), *Patrologiae cursus completus ... series prima* [latina], Paris 1845, 661-671.
- AVICENNA, *Avicenna latinus. Liber de philosophia prima sive scientia divina, I-IV*, hg. v. S. van Riet, Louvain/Leiden 1977.
- BAÑEZ, D., *Scholastica commentaria in primam partem Summae theologiae S. Thomae Aquinatis*, Madrid/Valencia 1934.
- BAYLE, P., 'Rimini, Grégoire de', *Dictionnaire historique et critique*, XII, Nachdruck der Ausgabe Paris 1820-1824, Genève 1969, 531a-539b.
- BECANUS S.J., M., *Theologia scholastica*, III-1, Duaci 1627.
- BEKKER, B., *De philosophia cartesiana admonitio candida et sincera, ante annos viginti quinque primum edita et nunc recusa*, Amsterdam 1693.
- , *Bericht aangaande de filosofie van Des Cartes*, in: ders., *De Friesche Godgeleerdheid*, Amsterdam 1693.
- BERNHARD VON CLAIRVAUX, *De gratia et libero arbitrio*, in: ders., *Sämtliche Werke*, hg. v. G.B. Winkler, I, Innsbruck 1990 (ebd. der lat. Text nach d. Ausg. v. J. Leclercq/H.M. Rochais, *Sancti Bernardi Opera*, III, Roma 1963, 155-203).
- BOIS, J. DU, *Veritas et autoritas sacra in naturalibus et astronomicis*, Utrecht 1655.
- , *Naecktheyt van de cartesiaensche philosophie, ontbloot in een Antwoord op een cartesiaensch libel, genaemt Bewys, dat het gevoelen van diegene, die leeren der Sonnestilstandt, en des Aerdtrijcks beweging niet strydig is met Gods Woort*, Utrecht 1655.
- , *Schadelickheyte van de cartesiaensche philosophie*, Utrecht 1656.
- BRUYN, J. DE, *Disputationum philosophicarum de naturali Dei cognitione prima* (respondens: J. Verwey), Utrecht 1665 [ÖNW].
- 5 (respondens: A. van Schayck), Utrecht 1666 [ÖNW];
- 6 (respondens: C. van Rhyn), Utrecht 1667 [ÖNW];
- 8 (respondens: J. Lullius), Utrecht 1667 [ÖNW];
- 9 (respondens: A. van Schayck), Utrecht 1667 [ÖNW];
- 10 (respondens: R. van Varick), Utrecht 1667 [ÖNW];
- 11 (respondens: J. Fuyck), Utrecht 1667 [ÖNW];
- 12 (respondens: R. van Hennekeler), Utrecht 1667 [ÖNW];
- 14 (respondens: P. Schipbergen), Utrecht 1667 [ÖNW].
- BUDDEUS, J.F., *Theses theologiae de atheismo et superstitione*, Jena 1722.
- BURGERSDUK, F., *Institutiones Metaphysicae*, [postum 1640] I, Den Haag 1657.
- BURMAN, F., *Synopsis theologiae, et speciatim oeconomiae foederum Dei*, I, Utrecht 1671.
- CAJETAN, TH. DE VIO, Kommentar zu Thomas von Aquin, *Summa theologica* (q. 1-49), in: Thomas von Aquin, *Opera omnia*, (Editio Leonina), IV, Roma 1888.
- , *In De ente et essentia D. Thomae Aquinatis commentaria*, hg. v. M.-H. Laurent, Turin

- 1934.
- CLARKE, S., *Der Briefwechsel mit G.W. Leibniz von 1715-1716*, hg. v. E. Dellian, Hamburg 1990.
- CLAUBERG, J., *Defensio cartesiana* [1652], in: ders., *Opera omnia philosophica*, ed. J. Th. Schalbruch, II, Amsterdam 1691, ND Hildesheim 1968, 937-1119.
- , *Initiatio philosophi sive dubitatio cartesiana, ad metaphysicam certitudinem viam aperiens* [1655], in: *Opera omnia philosophica* (s. oben), II, 1121-1216.
- , *De cognitione Dei et nostri ... exercitationes centum* [1655], in: ders., *Opera omnia philosophica*, (s. oben), II, 585-764.
- , *Paraphrasis in Renati des Cartes Meditationes de prima philosophia* [1668], in: ders., *Opera omnia philosophica* (s. oben), I, 341-490.
- COLLEGII SALMANTICENSIS, *Cursus theologicus*, I, editio nova, Paris/Roma 1870.
- DENIFLE, H./A. CHATELAIN, *Chartularium universitatis Parisiensis* I, Paris 1889.
- [EPISCOPIUS, S.], *Apologia pro confessione sive declaratione sententiae eorum, qui in Foederato Belgio vocantur Remonstrantes*, o.O. 1629.
- [ESSENIUS, A.], Liberius Modestinus Philosophus, *Specimen philosophiae cartesianae, thesibus aliquot expressum*, Utrecht 1656.
- GABRIEL BIEL, *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum*, Prologus et liber primus, hg. v. W. Werbeck/U. Hofmann, Tübingen 1973.
- GOMARUS, F., *Disputationes theologicae, habita in variis academiis*, in: ders., *Opera theologica omnia*, 2. Aufl. Amsterdam 1664, II, 1-124;
Disputatio III. De Deo vero, ebd., 5-8;
Disputatio IV. De nominibus Dei, ebd., 8-13.
- , *Selectiorum evangelii Johannis locorum illustratio*, in: ders., *Opera theologica omnia* (s. oben), I, 203-384.
- GONZALEZ DE ALBELDA, J., *Commentariorum et disputationum in primam partem angelici doctoris divi Thomae tomus primus* [1621], 2. Aufl. Neapoli 1637.
- GROENIEWEGEN, H., *Oefeningen over den Heidelbergschen Catechismus ofte Gronden van de christelike God-geleerdheid*, 5. Aufl. Leiden 1688.
- HEEREBOORD, A., *Disputationum pneumaticorum secunda, de Dei existentia* (respondens: A. van Elten), Leiden 1643 [BSB].
- , *Disputationum ex Philosophia selectarum vicesima-secunda, de potentia Dei* (respondens: L. Boot), Leiden 1645 [BSB].
- , *Disputationum ex philosophia selectarum vicesima-septima, de Dei immensitate* (respondens: R. Gottschalc), Leiden 1646 [BSB].
- , *Pneumatica, tum theorematibus, tum commentariis explicata et demonstrata*, Leiden 1659 (auch in: ders., *Meletemata philosophica* [s. unten], 937-1007).
- , *Meletemata philosophica*, Amsterdam/London 1680.
- , 'Ad ... Acad. Lugd. Bat. curatores epistola', in: ders., *Meletemata philosophica* (s. oben), 1-20.
- , 'Disputationum ex philosophia selectarum tertia, de notitia Dei naturali' (respondentes: J. Souterius 1643 und D. Ouzeel 1647), in: ders., *Meletemata philosophica* (s. oben), 21-26.
- , 'Consilium de ratione studendi philosophiae', in: ders., *Meletemata philosophica* (s. oben), 27-28.
- , 'Disputatio ex philosophia selectarum praeliminaris pars prior, de substantia', in: ders., *Meletemata philosophica* (s. oben), 38-41.
- , 'Disputationum ex philosophia selectarum, voluminis secundi, quadregesima-quinta, de primo cognito', in: ders., *Meletemata philosophica* (s. oben), 364-367.
- , *Disputatio philosophica de principiis cognoscendi* (respondens: C. van Wallendal)

- [1644], in: J. Revius, *Abstersio macularum*, Leiden 1648, 35-46 [Berl.], und in: G. Voetius, 'De modis cognoscendi Deum', *Selectae disputationes*, V, Utrecht 1669, 507-513.
- HEIDANUS, A., *Disputationum theologicarum ordinariarum repetitarum septima, de attributis Dei in specie* (respondens: E.E.F. Lootius), Leiden 1655.
- , *Disputationum theologicarum ordinariarum repetitarum decima-tertia, de homine ad imaginem Dei creato* (respondens: R.Th. Artopaeus), Leiden 1655.
- , *Consideratien over eenige saecken onlanghs voorgevallen in de universiteyt binnen Leiden*, 3. Aufl. Amsterdam 1676.
- , *Corpus theologiae christianae. In quindecim locos digestum*, I, Leiden 1687.
- [—], Irenaeus Philaletius, *Bedenkingen op den staat des geschils, over de Cartesiaensche philosophie en op de nader openinghe over eenighe stucken de Theologie raeckende*, Rotterdam 1656.
- [—], Irenaeus Philalethius, *De overtuigde quaetwilligheidt van Suetonius Tranquillus, blikkende uit seker boeckjen genaemt den overtuigten Cartesiaan*, Leiden 1656.
- HEINRICH VON GENT, *Summa quaestionum ordinariarum*, [1520] ND Louvain/Paderborn 1953.
- , *Quodlibeta*; hg.v. I. Badius Ascensius, Paris 1518, ND Louvain 1961.
- HOORNBECK, J., *Institutiones theologicae, ex optimis auctoribus concinnatae*, Leiden 1658.
- , *Vetera et nova, sive exercitationes theologicarum libri tres*, II, Utrecht 1672.
- JACCHAEUS, G., *Primae philosophiae institutiones*, Leiden 1616.
- JOHANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio; Opera omnia*, ed. C. Balic (= Ed. Vat.), Iff., Roma 1950ff.
- , *Ordinatio*, IV; *Opera omnia*, ed. 'Vivès' (= Ed. Viv.), XXI, Paris 1894.
- , *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis*; in: Ed. Viv., VII, Paris 1893.
- , *Quodlibeta*; Ed. Viv., XXV-XXVI, Paris 1895.
- , *Reportata Parisiensia*, I; Ed. Viv., XXII, Paris 1894.
- , *Tractatus de primo principio*, ed. W. Kluxen, 3. Aufl. Darmstadt 1994.
- , Alluntis, F., O.F.M./A.B. Wolter O.F.M., *John Duns Scotus, God and Creatures. The Quodlibetal Questions*, Princeton 1975.
- , Boulnois, O., *Duns Scot, Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant. Ordinatio I - Distinction 3 - 1^{re} partie, Ordinatio I - distinction 8 - 1^{re} partie, Collatio 24*, Paris 1988.
- , Etzkorn, G.J./A.B. Wolter (Hg.), *Questions on the Metaphysics of Aristotle by John Duns Scotus*, I, Books one-five, St. Bonaventure 1997.
- , Wolter, A.B./M. McCord Adams (Hg.), *John Duns Scotus, Philosophical Writings. A Selection*, Indianapolis/Cambridge 1987.
- KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft* [1781, 1787], in: W. Weischedel (Hg.), *Immanuel Kant, Werke in zehn Bänden*, III-IV, 5. Aufl. Darmstadt 1983.
- LEIBNIZ, G.W., *Die Theodizee*, Übers. v. A. Buchenau, Hamburg 1968.
- LENTULUS, C., *Nova Renati Descartes sapientia*, Herborn 1651.
- LESSIUS, L., *De perfectionibus moribusque divinis* [1626], Paris 1912.
- LEYDEKKER, M., *Fax veritatis seu exercitationes ad nonnullas controversias quae hodie in Belgio potissimum moventur*, Leiden 1677.
- , *De verborgentheid des geloofs, eenmaal den Heiligen overgelevert, of het kort begryp der ware Godsgeleerdheid, beleden in de Gereformeerde Kerk*, Rotterdam 1700.
- , *Exercitationes selectae historico-theologicae*, I, Amsterdam 1712.
- MACCOVIUS, J., *Loci communes theologici*, Franeker 1650.
- , *Metaphysica*, Leiden 1658.
- MARESIUS, S., *Theologus paradoxus reiectus et refutatus*, Groningen 1649.
- , *Collegium theologicum sive systema breve universae theologiae*, 4. Aufl. Groningen 1659.
- , *De abusu philosophiae cartesianae, surrepente et vitando in rebus theologicis et fidei*,

- dissertatio theologica*, Groningen 1670.
- , *Indiculus praecipuarum controversiarum theologicarum, quas D. Samueli Maresio, insistenti receptis hactenus inter Reformatos sententiis, ultro movit Clarissimus D. Christ. Wittichius*, Groningen 1671.
- MASTRICHT, P. VAN, *Vindiciae veritatis et autoritatis sacrae Scripturae in rebus philosophicis*, Utrecht 1655 [SLD].
- , *Novitatum cartesianarum gangraena, nobiliores plerasque corporis theologi partes arrodens et exedens. Seu theologia cartesiana detecta*, Amsterdam 1677.
- , *Theoretico-practica theologia*, 5. Aufl. Utrecht 1724.
- [MERSENNE, M.], *Correspondance du P. Marin Mersenne, religieux minime*, hg. v. C. de Waard/R. Pintard, II, 1628-1630, Paris 1937.
- MOLHUYSEN, P.C., (Hg.), *Bronnen tot de geschiedenis der Leidsche Universiteit*, III, 's-Gravenhage 1918.
- MOOR, B. DE, *Commentarius perpetuus in Johannis Marckii Compendium theologiae christianae didactico-elenticum*, I, Leiden 1761.
- MÜLLER, E.F.K. (Hg.), *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche*, Leipzig 1903.
- PASCAL, B., *Pensées*, Paris 1976 (Text v. L. Brunschvicg).
- PETRUS AUREOLI, *Quodlibeta sexdecim*, Rom 1605.
- PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae in IV libris distinctae*, I, Grottaferrata 1971.
- REVIUS, J., *Suarez repurgatus, Sive syllabus disputationum metaphysicarum Francisci Suarez ... cum notis*, Leiden 1644 [Berl.] (= *Francisci Suarez ... syllabus disputationum metaphysicarum cum notis*, Leiden 1654 [Berl.]).
- , *Analectorum theologorum disputatio XXI. De cognitione Dei, prima* (respondens: M.I. Lydius), Leiden 1647.
- , XXII/2 (respondens: H. van Broeckhuysen), Leiden 1647;
- , XXIII/3 (respondens: A. Danburgh), Leiden 1647.
- , *Analectorum theologorum disputatio XXIV. De Deo ut est ens a se* (respondens: A. Marck), Leiden 1647.
- , *Analectorum theologorum disputatio XXVI. De attributis Dei* (respondens: E. Spiljardus), Leiden 1647.
- , *Methodi cartesianae consideratio theologica*, Leiden 1648.
- , *Abstersio macularum quae ab anonymo quodam calumniosae praefationis in Notas Cartesianas auctore ipsi aspersae fuerunt*, Leiden 1648 [Berl.].
- , *Daventriae illustratae, sive historiae urbis Daventriensis, libri sex*, Leiden 1650.
- , *Statera philosophiae cartesianae qua Principiorum ejus falsitas, et dogmatum impuritas expenditur ac castigatur, et ad virulentam Epistolam, praefixam selectarum Disputationum Adriani Heereboortii volumini primo, respondetur*, Leiden 1650.
- , *Thekel, hoc est levitas defensionis cartesianae*, Brielle 1653.
- , *ΨΥΧΟΘΕΟΜΑΧΙΑ. Hoc est Appendix Tobiae Andreae, qua I. Animae immortalitatem obscurat, II. Dei veracitatem negat, armis e Scriptura et ratione petitis profligata*, Leiden 1654 [ULA].
- , Budé, A.W.A.M./G.T. Hartong/C.L. Heesakkers (Hg.), *Jacobus Revius, Licht op Deventer. De geschiedenis van Overijssel en met name de stad Deventer. Boek 6 (1619-1640)*, Hilversum 1998.
- RUTHERFORD, S., *Disputatio scholastica de divina providentia*, Edinburgh 1650.
- RYSSENIUS, L., *De oude rechtsinnige Waerheyt verdonckert, en bedeckt door Des Cartes, Coccejus, Wittich, Burman, Wolzogen, Perizon, Groenewegen, Allinga, etc., en nu weder op-geheldert en ontdekt*, Middelburg [1674].

- [SAECKMA, J.], *Brieven aan de curator van de universiteit van Franeker, Johannes Saeckma (1572-1636)*, I, Tekst, hg. v. M.H.H. Engels, Leeuwarden 1995.
- SCHOOCK, M., *Admiranda methodus novae philosophiae Cartesianae*, [Utrecht 1643], französischer Übersetzung in: Th. Verbeek (Hg.), *René Descartes et Martin Schoock, La querelle d'Utrecht*, Paris 1988, 153-320.
- SENGUARD, A., *Collegium metaphysicum in quo metaphysica generalis breviter proponuntur XVI. disputationibus publice ventilatis in inclyta Academia Ultrajectina* [1636], 2. Aufl. Utrecht 1640.
- SMISING, TH., *Disputationes theologicae*, I, De Deo uno, Antwerpen 1627.
- STUART, A., *Notae in notas nobilissimi cujusdam viri in ipsius Theses de Deo*, Theopolis 1648 [BN].
- SYLVESTER VON FERRARA, F., Kommentar zu Thomas, *Summa contra gentiles*, liber tertius, in: Thomas von Aquin, *Opera omnia* [Editio Leonina], XIV, Roma 1926.
- TESTIMONIUM academiae Ultrajectinae et narratio historica qua defensa, qua exterminatae novae Philosophiae*, Utrecht 1643.
- THOMA, JOHANNES A SANCTO, *Cursus theologicus*, [1637], I-II, Paris/Tournai/Roma 1931-1934.
- THOMAS VON AQUIN, *Expositio super librum Boethii De Trinitate*, hg. v. B. Decker, Leiden 1955.
- , *Über das Sein und das Wesen. Deutsch-lateinische Ausgabe*, übers. und erläutert v. R. Allers, Darmstadt 1989.
- , *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*; hg. v. M.-R. Cathala/R.M. Spiazzi, Taurini 1950.
- , *Summa contra gentiles*, in: K. Albert/ P. Engelhardt (Hg. und Übers.), *Thomas von Aquin, Summe gegen die Heiden*, I, (unter Mitarbeit v. L. Dümpelmann), Darmstadt 2. Aufl. 1987; II, Darmstadt 1982;
- III, hg. u. übers. v. K. Allgaier, m. Anm. v. L. Gerken, Darmstadt 1990.
- , *Summa theologica*, hg. v. J.-P. Migne, I-IV, Paris 1862, 1861.
- , *Quaestiones disputatae de veritate*, in: ders., *Opera omnia*, XXII, Rom 1970.
- , Rikhof, H.W.M., *Over God spreken. Een tekst van Thomas van Aquino uit de Summa Theologica (I, Q. 13). Vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien*, Delft 1988.
- THYSIUS, A., 'Disputatio VI, De natura Dei et divinis attributis' (respondens: L. Renesse), in: J. Polyander/A. Rivetus/A. Walaeus/A. Thysius, *Synopsis purioris theologiae* [1625], 6. Aufl. hg. v. H. Bavinck, Leiden 1881, 48-60.
- TRELCAIUS, L., D. Ä., 'De essentia Dei unica, et attributis illius disputatio VIII', in: F. Junius/L. Trelcaius/F. Gomarus, *Compendium theologiae thesibus in academia Lugduno-Bat. ordine ... publice propositis, ab anno 1598 usque ad annum 1605 concinnatum*, Hanoviae 1611, 41-48.
- TRELCAIUS, L., D. J. *Theses theologicae de infinitate Dei* (respondens: B. Turretini), Leiden 1605.
- TRIGLAND, J., *Oratio funebris in obitum Nobilissimi, Clarissimi Doctissimi Viri, D. Constantini l'Empereur ab Opwïick, S.S. Theologiae Doctoris, et dum viveret, Professoris in Academia Lugduno-Batava*, Leiden 1648.
- , *Kerkelycke geschiedenissen*, Leiden 1650.
- URSINUS, Z., *Doctrinae christianae compendium, seu commentarii catechetici*, Leiden 1584.
- VALENTIA, G. VON, *Commentariorum theologicorum tomi quatuor*, I, Ingolstadt 1603.
- VASQUEZ, G., *Disputationes Metaphysicae, desumptae ex variis locis suorum operum*, Antverpiae 1618.
- , *Commentaria ac disputationes in primam partem S. Thomae*, I, Antverpiae 1621.
- VELDE, A. VAN DE, *De wonderen des Alder-hoogsten*, 4. Aufl. Amsterdam 1707.
- VELTHUYSEN, L. VAN, *Disputatio de finito et de infinito, in qua defenditur sententia clarissimi*

- Cartesii de motu, spatio, et corpore*, Amsterdam 1651, 52-53 (später in: ders., *Opera omnia*, II, Rotterdam 1680, 1014-1035).
- , *Bewys dat het gevoelen van die genen die leeren der sonne stilstandt, en des aertrycks beweging niet strydich is met Godts-woort*, o.O. 1655.
- , *Bewys dat noch de leere van der sonne stilstant en des aertryx bewegingh, noch de gronden vande philosophie van Renatus Des Cartes strijdig sijn met Godts woort*, Utrecht 1656.
- VITRINGA, M., *Doctrina christianae religionis, per aphorismos summam descripta, editio sexta, ... Campegi Vitringa, I*, Arnhem 1761.
- VOET, D., *Metaphysicae compendium*, hg. v. G. Voetius, Utrecht 1660.
- , *Compendium pneumaticae*, hg. v. G. Voetius, Utrecht 1661.
- , *Initia primae philosophiae; sive compendium metaphysico-pneumaticum*, hg. v. G. de Vries, Utrecht 1681 (verbesserter ND der beiden vorigen Werke).
- VOET, P., *Theologia naturalis reformata. Cui subjecta brevis de anima separata disquisitio*, Utrecht 1656.
- , *Prima philosophia reformata*, Utrecht 1657.
- VOETIUS, G., *Sermoen van de nutticheydt der academien ende scholen, mitsgaders der wetenschappen ende consten die in de selve gheleert werden*, Utrecht 1636.
- , *Disputationum theologicarum ex posteriore parte Theologiae vigesimae, de atheismo* [pars prima] (respondens: G. de Bruyn), Utrecht 1639 [AHThL];
 2 (respondens: G. de Bruyn), Utrecht 1639 [AHThL];
 3 (respondens: G. de Bruyn), Utrecht 1639 [AHThL];
 4 (respondens: G. de Bruyn), [Utrecht 1639, ohne Titelblatt] [AHThL].
- , 'De atheismo', vier Teile (respondens: G. de Bruyn), in: ders., *Selectae disputationes theologiae*, I, Utrecht 1648, 114-226.
- , 'Praefatio ad lectorem', in: ders., *Sel. disp. theol.*, I (s. oben), [1]-[39].
- , 'De ratione humana in rebus fidei' (respondens: L. Couterelius), in: ders., *Sel. disp. theol.*, I (s. oben), 1-12.
- , 'De scientia Dei' (respondens: E. Pottey), in: ders., *Sel. disp. theol.*, I (s. oben), 246-264.
- , 'Appendicis ad disputationem theologicam de iure et iustitia Dei, pars secunda' (respondens: A. Lansman), in: ders., *Sel. disp. theol.*, I (s. oben), 379-402.
- , 'De potentia Dei, deque possibile et impossibile' (respondens: I. Carré), in: ders., *Sel. disp. theol.*, I (s. oben), 402-409;
 2 (respondens: I. Carré), in: ders., *Sel. disp. theol.*, I (s. oben), 410-409 [lege: 419].
- , 'Praescriptiones et antidota generalia pro Christianismo adversus Socinianos' (respondens: I. Deak), in: ders., *Sel. disp. theol.*, I (s. oben), 434-441.
- , *Exercitia et bibliotheca studiosi theologiae*, 2. Aufl. Utrecht 1651.
- , 'Exercitatio ad Thomae part. I qu. XII. art. I de visione Dei per essentiam, pars prior' (respondens: S. Enjedino), in: ders., *Selectae disputationes theologiae*, II, Utrecht 1655, 1193-1203;
 2 (respondens: S. Nimethi), in: ders., *Sel. disp. theol.*, II (s. oben), 1203-1217.
- , 'De fide, conscientia, theologia dubitante' (respondens: N. Haringh), in: ders., *Selectae disputationes theologiae*, III, Utrecht 1659, 825-833;
 2 (respondens: P. Laccher), ebd., 834-869.
- , *TA ΑΣΚΗΤΙΚΑ sive exercitia pietatis* [1664], hg. von C.A. de Niet, *Gisbertus Voetius. De praktijk der godzaligheid*, I (Textausgabe mit Einleitung), Utrecht 1996; II (niederländ. Übers. mit Anm.) Utrecht 1996.

- , 'Disputatio theologica de modis cognoscendi Deum' (respondens: S. van Houten, *Selectae disputationes*, V, Utrecht 1669, 455-462;
2 (respondens: L. van der Meer), ebd., 462-469;
3 (respondens: Th. Voet), ebd., 470-476;
4 (respondens: A. Laeckervelt), ebd., 477-483;
5 (respondens: A. Laeckervelt), ebd., 484-491;
6 (respondens: J. Clapmuts), ebd., 491-525.
- , 'Problematum de Deo, pars prima' (respondens: B. Hardecapp), in: *Sel. disp.*, V (s. oben), 48-57;
9 (respondens: J. van der Hagen), ebd., 123-136.
- , 'Disputationum theologiarum de selectis quibusdam problematis pars prima' (respondens: J. Theodorus), in: ders., *Sel. disp.*, V (s. oben), 572-582.
- , *Politica ecclesiastica*, III, Amsterdam 1676.
- , *Diatriba de coelo beatorum*, in: ders., *Tractatus duo, unus peri ten asketiken, sive de exercitiis pietatis; alter de coelo beatorum*, Gorinchem 1679.
- [—], Suetonius Tranquillus, *Nader openinge van eenige stucken in de cartesiansche philosophie raekende de H. Theologie*, Leiden 1656.
- [—], Suetonius Tranquillus, *Den overtuyghden Cartesiaen*, Leiden 1656.
- [—], *Verdedichde oprechticheyt van Suetonius Tranquillus gestelt tegen de overtuyghde quaetwilligheyt van Irenaeus Philalethius*, Leiden 1656.
- , Kuyper, A. (Hg.), *D. Gysberti Voetii selectarum disputationum fasciculus*, Amsterdam 1887.
- , Asselt, W.J./E. Dekker, *De scholastieke Voetius. Een luisteroefening aan de hand van Voetius' Disputationes Selectae*, Zoetermeer 1995.
- VOGELSANG, R., *Diatriba de idea Dei, secundum Cartesium*, in: ders., *Specimen conflictus inter Reinerum Vogelsangium ... et ... Johannem de Bruin*, Utrecht 1669, 60-115.
- VORSTIUS, C., *Tractatus theologicus de Deo, sive de natura et attributis Dei*, Steinfurt 1610.
- VRIES, G. DE, *Disputatio metaphysica de primo cognito neotericorum, pars posterior* (respondens: J. Luyts), Utrecht 1675.
- , *Exercitationes rationales de Deo, divinisque perfectionibus*, 2. Aufl. Utrecht 1695;
- , 'Dissertatio de infinito, sectio prior, quae est de conceptu infiniti', in: ders., *Exercitationes* (s. oben), 263-281.
- , *De catholicis rerum attributis determinationes ontologicae* [Vorwort datiert 1687], 6. Aufl., hg. v. G. van Irhoven, Utrecht 1738.
- , *De natura Dei et humanae mentis determinationes pneumatologicae* [Vorwort datiert 1690], 6. Aufl., hg. v. G. van Irhoven, Utrecht 1738.
- WALAEUS, A., 'Disputatio LII. De vita ac morte aeterna et consummatione seculi', in: J. Polyander/A. Rivetus/A. Walaëus/A. Thysius, *Synopsis purioris theologiae* [1625], 6. Aufl. hg. v. H. Bavinck, Leiden 1881, 653-669.
- , *Loci communes S. Theologiae*, in: ders., *Opera omnia*, I, Leiden 1647.
- WILHELM VON OCKHAM, *Scriptum in librum primum sententiarum. Ordinatio, distinctiones II-III*, in: S. Brown/G. Gál (Hg.), *Guillelmi de Ockham Opera philosophica et theologica*, II, St. Bonaventure, N.Y. 1970.
- , *Scriptum in librum primum sententiarum. Ordinatio, distinctiones XIX-XLVIII*, hg. v. G.I. Etzkorn/F.E. Kelley, *Guillelmi de Ockham Opera philosophica et theologica*, IV, St. Bonaventure, N.Y. 1979.
- WITTICH, CHR., *Dissertationes duae*, Amsterdam 1653.
- , *Theologia pacifica, in qua varia problemata theologica inter reformatos theologos agitari solita ventilantur, simul usus philosophiae cartesianae in diversis theologiae*

partibus demonstrantur, et ad Dissertationem celeberrimi viri, Samuelis Maresii, De abusu philosophiae cartesianae in rebus theologicis et fidei modeste respondetur, Leiden 1671.

—, *Appendix ad theologiam pacificam, sive modesta responsio ad celeberrimi D. Samuelis Maresii Indiculum Controversiarum*, Leiden 1672.

—, *Consensus veritatis in scriptura divina revelata cum veritate philosophica a Renato Des Cartes detecta*, 2. Aufl., Leiden 1682.

—, *Annotationes ad Renati Des-Cartes Meditationes*, ed. S. van Til, Dordrecht 1688.

2. LITERATUR

ADRIAANSE, H.J., *Vom Christentum aus. Aufsätze und Vorträge zur Religionsphilosophie*, Kampen 1995.

—, *Het idee van een religieus apriori*, Amsterdam 1998 (Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Mededelingen van de Afdeling Letterkunde, Nieuwe Reeks, Deel 61, Nr. 8).

AERTSEN, J.A., 'Was heißt Metaphysik bei Thomas von Aquin', in: I. Craemer-Ruegenberg/A. Speer (Hg.), *Scientia und ars im Hoch- und Spätmittelalter*, (Miscellanea mediaevalia 22/1), Berlin/New York 1994, 217-239.

ALANEN, L., 'Descartes, Duns Scotus and Ockham on Omnipotence and Possibility', *Franciscan Studies* 45 (1985) 157-188.

—, 'Cartesian Ideas and Intentionality', in: L. Haaparanta/M. Kusch/I. Niiniluoto (Hg.), *Language, Knowledge, and Intentionality. Perspectives on the Philosophy of Jaako Hintikka*, Helsinki 1990, 344-369.

—/S. KNUUTILA, 'The Foundations of Modality and Conceivability in Descartes and His Predecessors', in: S. Knuuttila (Hg.), *Modern Modalities. Studies of the History of Modal Theories From Medieval Nominalism to Logical Positivism*, Dordrecht 1988, 1-69.

ALQUIÉ, F., *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, 4. Aufl. Paris 1991.

ARIEW, R., 'The Infinite in Descartes' Conversation with Burman', *Archiv für Geschichte der Philosophie* 69 (1987) 140-163.

—/M. GRENE, 'Ideas, in and before Descartes', *Journal of the History of Ideas* 56 (1995) 87-106.

ARMOGATHE, J.-R., 'Sémantèse d'idee/idea chez Descartes', in: M. Fattori/M.L. Bianchi (Hg.), *Idea. VI Colloquio Internazionale*, Rom 1990, 187-205.

—, 'Caterus' Objections to God', in: R. Arieuw/M. Grene (Hg.), *Descartes and His Contemporaries*, Chicago/London 1995, 34-43.

ASHWORTH, E.J., 'Descartes' Theory of Objective Reality', *The New Scholasticism* 49 (1975) 331-340.

—, 'Suárez on the Analogy of Being: Some Historical Background', *Vivarium* 33 (1995) 50-75.

BANNACH, K., *Die Lehre von der doppelten Macht Gottes bei Wilhelm von Ockham. Problemgeschichtliche Voraussetzungen und Bedeutung*, Wiesbaden 1975.

BARTH, H.M., *Atheismus und Orthodoxie. Analysen und Modelle christlicher Apologetik im 17. Jahrhundert*, Göttingen 1971.

BASTIT, M., 'L'acte propre de Dieu selon Thomas d'Aquin', *Revue thomiste* 50 (1995) 19-30.

BAVINCK, H., 'Het dualisme in de theologie' [1887], in: ders., *Kennis en leven. Opstellen uit vroegere jaren*, Kampen o.J., 145-164.

—, *Gereformeerde Dogmatiek*, II, 5. Aufl. Kampen 1967.

BECKER, J., *Paulus. Der Apostel der Völker*, 2. Aufl. Tübingen 1992.

- BÉRUBÉ, C., *De l'homme à Dieu. Selon Duns Scot, Henri de Gand et Olivi*, Roma 1983.
- BEYSSADE, J.-M., Rezension von: J.-L. Marion, 'Descartes et l'onto-théologie' (*Bulletin de la Société française de philosophie* 76 [1982] 117-171), in: *Bulletin cartésien XIII, Archives de Philosophie* 47 (1984) 44-50.
- , 'The Idea of God and the Proofs of His Existence', in: J. Cottingham (Hg.), *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge 1995, 174-199.
- , 'On the Idea of God: Incomprehensibility or Incompatibilities?', in: S. Voss (Hg.), *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*, New York/Oxford 1993, 85-94.
- BIZER, E., 'Die reformierte Orthodoxie und der Cartesianismus', *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 55 (1958) 306-372.
- BOHATEC, J., *Die cartesianische Scholastik in der Philosophie und reformierten Dogmatik des 17. Jahrhunderts*, Leipzig 1912.
- BOULNOIS, O., 'Introduction. Ce que Dieu ne peut pas', in: ders., *La puissance et son ombre. De Pierre Lombard à Luther*, Paris 1994, 11-68.
- , *Duns Scot. La rigueur de la charité*, Paris 1998.
- BREUER, A., *Der Gottesbeweis bei Thomas und Suarez. Der wissenschaftliche Gottesbeweis auf der Grundlage von Potenz- und Aktverhältnis oder Abhängigkeitsverhältnis*, Freiburg 1929.
- BRINK, G. VAN DEN, *Almighty God. A Study of the Doctrine of Divine Omnipotence*, Kampen 1993.
- BROYER, F.G.M., 'Franciscus Burman, een coccejaan in voetiaans vaarwater', in: F.G.M. Broeyer/E.G.E. van der Wall (Hg.), *Een richtingenstrijd in de Gereformeerde Kerk. Voetianen en Coccejanen 1650-1750*, Zoetermeer 1994, 104-130.
- BROM, L.J. VAN DEN, *Divine Presence in the World. A Critical Analysis of the Notion of Divine Omnipresence*, Kampen 1993.
- BRUGGER, W., *Summe einer philosophischen Gotteslehre*, München 1979.
- BUCKLEY S.J., M.J., *At the Origins of Modern Atheism*, New Haven/London 1987.
- CABADA-CASTRO, M., 'Die Suarezische Verbegrifflichung des Thomasischen Seins', *Theologie und Philosophie* 49 (1974) 324-342.
- CARRAUD, V., 'The Relevance of Cartesianism', in: A. Ph. Griffiths (Hg.), *Contemporary French Philosophy*, Cambridge 1987, 69-81.
- , 'Descartes et la Bible', in: J.R. Armogathe (Hg.), *Le Grand Siècle et la Bible*, Paris 1989, 277-291.
- , 'Les références scripturaires du corpus cartésien', in: 'Bulletin cartésien XVIII', *Archives de Philosophie* 53 (1990) 11-21.
- , 'Descartes et l'Écriture Sainte', in: *L'Écriture Sainte au temps de Spinoza et dans le système spinoziste*, (Groupe de recherches spinozistes, Travaux et documents, 4), Paris 1992, 41-70 (ausführlicher annotierte Version vom Aufsatz 'Descartes et la Bible' (s. oben).
- , 'Descartes appartient-il à l'histoire de la métaphysique?', in: O. Depré/D. Lories (Hg.), *Lire Descartes aujourd'hui*, Louvain/Paris 1997, 153-171.
- , 'L'ontologie peut-elle être cartésienne? L'exemple de l'*Ontosophia* de Clauberg, de 1647 à 1664: de l'*ens* à la *mens*', in: Th. Verbeek (Hg.), *Johannes Clauberg (1622-1665) and Cartesian Philosophy in the Seventeenth Century* (Veröffentlichung wird vom Verlag vorbereitet).
- , 'La connaissance intuitive de Dieu (AT V, 136-139)', Manuskript zur Veröffentlichung in: J.-R. Armogathe/G. Belgioioso/C. Vinti (Hg.), *La biografia intellettuale di René Descartes attraverso la Correspondance*.
- CASPER, B., 'Der Gottesbegriff „ens causa sui“', *Philosophisches Jahrbuch* 76 (1969) 315-331.

- CATON, H., 'The Theological Import of Cartesian Doubt', *International Journal for Philosophy of Religion* 1 (1970) 220-232.
- , *The Origin of Subjectivity. An Essay on Descartes*, New Haven/London 1973.
- CHAVANNES, H., *L'analogie entre Dieu et le monde, selon Thomas d'Aquin et selon Karl Barth*, Paris 1969.
- CHRÉTIEN, J.-L., Rezension von J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, in: *Les études philosophiques*, 62 (1987) 551-554.
- CLAYTON, J., 'Gottesbeweise II. Mittelalter', *Theologische Realenzyklopädie*, XIII, Berlin/New York 1984, 724-740.
- CLAYTON, PH., 'Descartes and Infinite Perfection', in: Th.A. Druart (Hg.), *The American Catholic Philosophical Association Proceedings of 1992*, Washington 1993, 137-147.
- , 'The Theistic Argument from Infinity in Early Modern Philosophy', *International Philosophical Quarterly* 36 (1996) 5-17.
- , *Das Gottesproblem*, I, Gott und Unendlichkeit in der neuzeitlichen Philosophie, Paderborn/München/Wien/Zürich 1996.
- COFFEY, J., *Politics, Religion and the British Revolutions. The Mind of Samuel Rutherford*, Cambridge 1997.
- CONZE, E., *Der Begriff der Metaphysik bei Francisco Suarez*, Leipzig 1928.
- COSTA, M.J., 'What Cartesian Ideas are Not', *Journal of the History of Philosophy* 21 (1983) 537-549.
- COTTINGHAM, J., *A Descartes Dictionary*, Oxford 1993.
- COURTINE, J.-F., 'Le projet suarézien de la métaphysique. Pour une étude de la thèse suarézienne du néant', *Archives de Philosophie* 42 (1979) 235-274.
- , *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris 1990.
- , 'La doctrine cartésienne de l'idée et ses sources scolastiques', in: O. Depré/D. Lories (Hg.), *Lire Descartes aujourd'hui*, Louvain/Paris 1997, 1-20.
- CRAIG, E., *The Mind of God and the Works of Man*, Oxford 1987.
- CRAIG, W.L., *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*, Leiden 1988.
- CRONIN, T.J., 'Eternal Truths in the Thought of Descartes and of His Adversary', *Journal of the History of Ideas* 21 (1960) 553-559.
- , *Objective Being in Descartes and in Suarez*, Roma 1966.
- CURLEY, E.M., *Descartes against the Skeptics*, Oxford 1978.
- DALBIEZ, R., 'Les sources scolastiques de la théorie cartésienne de l'être objectif. A propos du „Descartes" de M. Gilson', *Revue d'histoire de philosophie* 3 (1929) 464-472.
- DESCOQS, P., *Praelectiones theologiae naturalis. Cours de théodicée*, II, De Dei cognoscibilitate, Paris 1935.
- DIBON, P., *L'enseignement philosophique dans les Universités Néerlandaises à l'Époque Pré-Cartésienne (1575-1650)*, Diss. Leiden 1954.
- , 'Le fonds néerlandais de la bibliothèque académique de Herborn', *Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde* 20 (1957) 385-549 (auch selbständig erschienen).
- DIJN, H. DE, 'Adriaan Heereboord en het Nederlands Cartesianisme', *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte* 75 (1983) 56-69.
- DOIG, J.C., 'Suarez, Descartes and the Objective Reality of Ideas', *The New Scholasticism* 51 (1977) 350-371.
- DONDAINE, H.-F., 'Cognoscere de Deo 'quid est'', *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 22 (1955) 72-78.
- DORNER, I.A., *Geschichte der Christologie*, II, Berlin 1853.

- , *Geschichte der protestantischen Theologie*, München 1867.
- DOYLE, J.P., *The Metaphysical Nature of the Proof for God's Existence According to Francis Suarez, S.J.*, unveröffentlichte Dissertation, University of Toronto, 1966.
- , 'Suarez on the Reality of the Possibles', *The Modern Schoolman* 45 (1967-68) 29-48.
- , 'Suarez on the Analogy of Being', *The Modern Schoolman* 46 (1968-1969) 219-249 und 323-341.
- , 'The Suaresian Proof for God's Existence', in: L.J. Thro (Hg.), *History of Philosophy in the Making*, Washington 1982, 105-117.
- ENDERS, M., 'Zur Begriffsgeschichte der Allgegenwart und Unendlichkeit Gottes im hochmittelalterlichen Denken', in: J.A. Aertsen/A. Speer (Hg.), *Raum und Raumvorstellungen im Mittelalter*, Berlin/New York 1998, 335-347.
- ENGELHARDT, P., 'Species I', *HWPPh* IX, 1315-1342.
- ESCHWEILER, K., 'Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des siebzehnten Jahrhunderts', in: H. Finke (Hg.), *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens, Erste Reihe*, Münster 1928, 251-325.
- FELDNER, G., 'Die sogenannte Aseitität Gottes als konstitutives Princip seiner Wesenheit', *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie* 7 (1893) 421-440.
- FERRATER MORA, J., 'Suárez and Modern Philosophy', *Journal of the History of Ideas* 14 (1953) 528-547.
- FEUERBACH, L., *Geschichte der Neueren Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza*, hg. v. F. Jodl, in *Sämtliche Werke* III, 2. Aufl. Stuttgart/Bad Cannstatt 1959.
- FUERST, A., *An Historical Study of the Doctrine of the Omnipresence of God. In Selected Writings between 1220-1270*, Washington 1951.
- FUNKENSTEIN, A., *Theology and the Scientific Imagination. From the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton 1986.
- GARBER, D., *Descartes' Metaphysical Physics*, Chicago/London 1992.
- GARIN, P., *Thèses cartésiennes et thèses thomistes*, Paris [1932].
- GAUKROGER, S., *Cartesian Logic. An Essay on Descartes's Conception of Inference*, Oxford 1989.
- GILSON, E., *La liberté chez Descartes et la théologie*, [1913] ND Paris 1987.
- , *Index scolastico-cartésien*, 2. Aufl. Paris 1979.
- , *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, [1930], 5. Aufl. Paris 1984.
- , 'Éléments d'une métaphysique thomiste de l'être', in: ders., *Autour de Saint Thomas*, Paris 1983.
- , *Le thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, 6. Aufl. Paris 1989.
- , 'L'intellect et son objet', in: ders., *L'esprit de la philosophie médiévale*, 2. Aufl. Paris 1948, 249-265.
- , *La philosophie au Moyen Age. Des origines patristiques à la fin du XIV^e siècle*, 2. Aufl. Paris 1988.
- , *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Paris 1952.
- GOUDRIAAN, A., 'Die Rezeption des cartesianischen Gottesgedankens bei Abraham Heidanus', *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 38 (1996) 166-197.
- , 'Die Erkennbarkeit Gottes in der Philosophie Claubergs', in: Th. Verbeek (Hg.), *Johannes Clauberg (1622-1665) and Cartesian Philosophy in the Seventeenth Century*, London/Dordrecht/Boston 1999, 39-59 (Veröffentlichung in Vorbereitung).
- GOUHIER, H., *La pensée religieuse de Descartes*, 2. Aufl. Paris 1972.
- , *La pensée métaphysique de Descartes*, 4. Aufl. Paris 1987.
- GRABMANN, M., 'Des heiligen Augustinus Quaestio de Ideis (De diversis quaestionibus LXXXII

- qu. 46) in ihrer inhaltlichen Bedeutung und mittelalterlichen Weiterwirkung', in: ders., *Mittelalterliches Geistesleben*, II, München 1936, ND Hildesheim 1984, 25-34.
- GRANT, E., *Much Ado About Nothing. Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*, Cambridge 1981.
- GREGORY, T., 'Dio ingannatore e genio maligno. Nota in margine alle *meditationes* di Descartes', *Giornale critico della filosofia italiana* 53 (1974) 477-516.
- , 'La tromperie divine', *Studi medievali* 23 (1982) 517-527.
- GUEROULT, M., *Descartes selon l'ordre des raisons*, I, L'âme et Dieu, 2. Aufl. [1968] Paris 1991.
- GUY, A., 'L'analogie de l'être selon Suarez', *Archives de philosophie* 42 (1979) 275-294.
- HALBFASS, W., 'Idee III', *HWPh* IV, 102-113.
- HAPP, H., *Hyle. Studien zum aristotelischen Materie-Begriff*, Berlin/New York 1971.
- HEIDEGGER, M., 'Die Onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik', in: ders., *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, 35-73.
- HELLÍN, J., 'Las verdades esenciales se fundan en Dios segun Suárez', *Revista de filosofía* 22 (1963), 19-42.
- HENRICH, D., *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, 2. Aufl. Tübingen 1967.
- HEPPE, H./E. BIZER, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, Neukirchen 1958.
- HOERES, W., 'Francis Suarez and the Teaching of John Duns Scotus on *univocatio entis*', in: J.K. Ryan/B.M. Bonansea (Hg.), *John Duns Scotus, 1265-1965*, Washington 1965, reprint 1968, 263-290.
- HONNEFELDER, L., *Ens inquantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, 2. Aufl. Münster 1989.
- , *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit*, Hamburg 1990.
- HOUTEPEN, A., *God, een open vraag. Theologische perspectieven in een cultuur van agnosme*, 2. Aufl. Zoetermeer 1997.
- ISRAEL, J.I., *The Dutch Republic. Its Rise, Greatness and Fall, 1477-1806*, Oxford 1995.
- ITURRIOZ, J., *Estudios sobre la metafísica de Francisco Suárez, S.I.*, Madrid 1949.
- JOLLEY, N., *The Light of the Soul. Theories of Ideas in Leibniz, Malebranche, and Descartes*, Oxford 1990.
- JÜNGEL, E., *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, 6. Aufl. Tübingen 1992.
- KENNY, A., 'Descartes on Ideas', in: W. Doney (Hg.), *Descartes. A Collection of Critical Essays*, Notre Dame/London 1968, 227-249.
- KLEUTGEN, J., *Die Theologie der Vorzeit vertheidigt*, I, 2. Aufl. Münster 1867.
- KLUXEN, W., 'Analogie I', *HWPh* I, 214-227.
- KNUUTTILA, S., 'Duns Scotus and the Foundations of Logical Modalities', in: L. Honnefelder/R. Wood/M. Dreyer (Hg.), *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*, Leiden 1996, 127-143.
- KOYRÉ, A., *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, Paris 1922.
- , *Descartes und die Scholastik*, Darmstadt 1971.
- , *Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum*, Frankfurt a.M. 1980.
- KRÄMER, H.J., *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam 1964.
- KROP, H.A., 'Natural Knowledge of God in Neo-Aristotelianism. The Reception of Suárez's Version of the Ontological Argument in Early Seventeenth Century Leiden', in: E.P. Bos/H.A. Krop (Hg.), *Franco Burgersdijk (1590-1635). Neo-Aristotelianism in Leiden*, Amsterdam/Atlanta 1993, 67-82.

- KRÜGER, G., 'Die Herkunft des philosophischen Selbstbewußtseins', in: ders., *Freiheit und Weltverwaltung. Aufsätze zur Philosophie der Geschichte*, Freiburg/München 1958, 11-69.
- KUYPER, A., *Encyclopaedie der heilige Godgeleerdheid*, I, Amsterdam 1894.
- LAPORTE, J., *Le rationalisme de Descartes*, 3. Aufl. Paris 1988.
- LECHNER, M., 'Die Erkenntnislehre des Suarez', *Philosophisches Jahrbuch* 25 (1912) 125-150.
- LEIJENHORST, C., 'Jesuit Concepts of *spatium imaginarium* and Thomas Hobbes's Doctrine of Space', *Early Science and Medicine* 1 (1996) 355-380.
- LEINSL, U.G., *Das Ding und die Methode. Methodische Konstitution und Gegenstand der frühen protestantischen Metaphysik*, I-II, Augsburg 1985.
- , *Einführung in die scholastische Theologie*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1995.
- , 'Delectus opinionum. Traditionsbildung durch Auswahl in der frühen Jesuitentheologie', in: G. Schmuttermayr u.a. (Hg.), *Im Spannungsfeld von Tradition und Innovation. Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger*, Regensburg 1997, 159-175.
- LEIWESMEIER, J., *Die Gotteslehre bei Franz Suárez*, Paderborn 1938.
- , 'Unsere Erkenntnis Gottes und die Analogia entis nach der Lehre des Franz Suarez', *Theologische Quartalschrift* 122 (1941) 73-90 und 191-200.
- LÖWITZ, K., 'Der Atheismus als philosophisches Problem' [1960], in: ders., *Wissen, Glaube und Skepsis. Zur Kritik von Religion und Theologie* (Sämtliche Schriften 3), Stuttgart 1985, 299-304.
- , *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche* [1967], in: ders., *Gott, Mensch und Welt in der Philosophie der Neuzeit - G.B. Vico - Paul Valéry* (Sämtliche Schriften 9), Stuttgart 1986.
- LYTTKENS, H., *The Analogy Between God and the World. An Investigation of Its Background and Interpretation of its Use by Thomas of Aquino*, Uppsala 1952.
- MACKIE, J.L., *The Miracle of Theism. Arguments For and Against the Existence of God*, Oxford 1982.
- MAHIEU, L., *François Suarez. Sa philosophie et les rapports qu'elle a avec sa théologie*, Paris 1921.
- MAHLMANN, TH., 'Pneumatologie, Pneumatik', *HWPh*, VII, 996-999.
- MANSER, G.M., *Das Wesen des Thomismus*, 3. Aufl. Freiburg 1949.
- MARION, J.-L., *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, 2. Aufl. Paris 1991.
- , *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théo-logie dans la pensée cartésienne*, Paris 1986.
- , 'The Essential Incoherence of Descartes' Definition of Divinity', in: A.O. Rorty (Hg.), *Essays on Descartes' Meditations*, Berkeley 1986, 297-338.
- , 'L'argument relève-t-il de l'ontologie?', *Archivio di Filosofia* 58 (1990) 43-69, und später in: ders., *Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique*, Paris 1991, 221-258.
- , *Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique*, Paris 1991.
- , *Dieu sans l'être*, 2. Aufl. Paris 1991.
- , 'L'image de la liberté', in: R. Brague (Hg.), *Saint Bernard et la philosophie*, Paris 1993, 49-72.
- , 'Entre analogie et principe de raison: la *causa sui*', in: J.-M. Beyssade/J.-L. Marion (Hg.), *Descartes. Objecter et répondre*, Paris 1994, 305-334.
- , *Questions cartésiennes II. Sur l'ego et sur Dieu*, Paris 1996.
- , 'Saint Thomas et l'onto-théo-logie', *Revue Thomiste* 115 (1995) 31-66.
- , 'A propos de Suarez et Descartes', *Revue internationale de philosophie* 50 (1996) 109-

- 131 (vgl. *Questions cartésiennes II* [s. oben], 85-116).
- MARSHALL, D.J., *Physik und Metaphysik bei Descartes*, Diss. München 1961.
- MAURER, A., 'St. Thomas and Eternal Truths', *Mediaeval Studies* 32 (1970) 91-107.
- MCGAHAGAN, TH.A., *Cartesianism in the Netherlands, 1639-1676. The New Science and the Calvinist Counter-Reformation*, PhD Dissertation, University of Pennsylvania [1976], Ann Arbor 1987.
- MEIJERING, E.P., *Reformierte Scholastik und patristische Theologie. Die Bedeutung des Väterbeweises in der Institutio theologiae elencticae F. Turretins unter besonderer Berücksichtigung der Gotteslehre und Christologie*, Nieuwkoop 1991.
- MENGES, M.C., *The Concept of Univocity Regarding the Predication of God and Creature According to William Ockham*, St. Bonaventure 1952.
- MICHEL, A., 'Intuitive (vision)', *Dictionnaire de Théologie Catholique* VII, Paris 1927, 2351-2394.
- MONTAGNES, B., *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*, Louvain/Paris 1963.
- MULLER, R.A., *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, I, Prolegomena to Theology, Grand Rapids 1987.
- MURALT, A. DE, 'La toute-puissance divine, le possible et la non-contradiction. Le principe de l'intelligibilité chez Occam', *Revue philosophique de Louvain* 84 (1986) 345-361.
- , 'La métaphysique occamienne de l'idée', in: ders., *L'enjeu de la philosophie médiévale. Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes*, Leiden 1991, 168-255.
- NEIDL, W.M., 'Suárez', in: K.-H. Weger (Hg.), *Argumente für Gott. Gott-Denker von der Antike bis zur Gegenwart*, Freiburg 1987, 355-359.
- NORMORE, C., 'Meaning and Objective Being: Descartes and His Sources', in: A.O. Rorty (Hg.), *Essays on Descartes' Meditations*, Berkeley/Los Angeles/London 1986, 223-241.
- NÜSSEL, F., *Bund und Versöhnung. Zur Begründung der Dogmatik bei Johann Franz Buddeus*, Göttingen 1996.
- OLIVO, G., 'L'efficience en cause: Suárez, Descartes et la question de la causalité', in: J. Biard/R. Rashed (Hg.), *Descartes et le Moyen Age*, Paris 1997, 91-105.
- OTT, L./E. NAAB, *Eschatologie. In der Scholastik* (Handbuch der Dogmengeschichte IV, 7b), Freiburg/Basel/Wien 1990.
- PANNENBERG, W., *Analogie und Offenbarung. Eine kritische Untersuchung der Geschichte des Analogiebegriffs in der Gotteserkenntnis*, unveröffentlichte Habilitationsschrift Heidelberg 1955.
- , 'Gott und die Natur. Zur Geschichte der Auseinandersetzungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft', *Theologie und Philosophie* 58 (1983) 481-500.
- , *Metaphysik und Gottesgedanke*, Göttingen 1988.
- , *Systematische Theologie*, I, Göttingen 1988;
- , II, Göttingen 1990.
- , 'Fichte und die Metaphysik des Unendlichen', *Zeitschrift für philosophische Forschung* 46 (1992) 348-362.
- , *Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*, Göttingen 1996.
- PEGIS, A.C., 'Penitus Manet Ignotum', *Mediaeval Studies* 27 (1965) 212-226.
- PERLER, D., 'Spiegeln Ideen die Natur? Zum Begriff der Repräsentation bei Descartes', *Studia Leibnitiana* 26 (1994) 187-209.
- PLATT, J., *Reformed Thought and Scholasticism. The Arguments for the Existence of God in Dutch Theology, 1575-1650*, Leiden 1982.
- POSTHUMUS MEYJES, E.J.W., *Jacobus Revius, zijn leven en werken*, Amsterdam 1895.

- PROUVOST, G., 'Apophasisme et ontologie', *Revue thomiste* 45 (1995) 67-84.
- RAST, M., 'Die Possibilitätslehre des Franz Suarez', *Scholastik* 10 (1935) 340-368.
- REUTER, K., *Wilhelm Amesius. Der führende Theologe des erwachenden reformierten Pietismus*, Neukirchen 1940.
- RICHTER, V., 'Duns Scotus' Texte zum Gottesbeweis. Text- und Literarkritische Untersuchung, in: ders., *Studien zum literarischen Werk von Johannes Duns Scotus*, München 1988, 30-78.
- RIJK, L.M. DE, 'Quaestio de Ideis. Some Notes on an Important Chapter of Platonism', in: J. Mansfeld/L.M. de Rijk (Hg.), *Kephalaion. Studies in Greek Philosophy and Its Continuation Offered to Professor C.J. de Vogel*, Assen 1975, 204-213.
- , 'Un tournant important dans l'usage du mot *idea* chez Henri de Gand', in: M. Fattori/M.L. Bianchi (Hg.), *Idea. VI Colloquio Internazionale*, Rom 1990, 90-98.
- ROBBERS, H., 'De Spaans-scholastieke wijsbegeerte op de Noord-Nederlandse universiteiten in de eerste helft der 17^e eeuw', *Bijdragen. Tijdschrift voor filosofie en theologie* 17 (1956) 26-55.
- RÖD, W., *Descartes. Die Genese des Cartesianischen Rationalismus*, 2. Aufl. München 1982.
- ROHLS, J., *Theologie und Metaphysik. Der ontologische Gottesbeweis und seine Kritiker*, Gütersloh 1987.
- , *Theologie reformierter Bekenntnisschriften. Von Zürich bis Barmen*, Göttingen 1987.
- , *Protestantische Theologie der Neuzeit*, I, Die Voraussetzungen und das 19. Jahrhundert, Tübingen 1997.
- ROMPE, E.M., *Die Trennung von Ontologie und Metaphysik. Der Ablösungsprozeß und seine Motivierung bei Benedictus Pererius und anderen Denkern des 16. und 17. Jahrhunderts*, Bonn 1968.
- RUBIDGE, B., 'Descartes' *Meditations* and Devotional Meditations', *Journal of the History of Ideas* 51 (1990) 27-49.
- RULER, J.A. VAN, 'Franco Petri Burgersdijk and the Case of Calvinism within the Neo-Scholastic Tradition', in: E.P. Bos/H.A. Krop (Hg.), *Franco Burgersdijk (1590-1635). Neo-Aristotelianism in Leiden*, Amsterdam/Atlanta 1993, 37-65.
- , *The Crisis of Causality. Descartes and Voetius on God, Nature and Change*, Leiden/New York/Köln 1995.
- SANZ, V., *La teoría de la posibilidad en Francisco Suárez*, Pamplona 1989.
- SASSEN, F., 'Adriaan Heereboord (1614-1661). De opkomst van het Cartesianisme te Leiden', *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie* 36 (1942) 12-22.
- SCHÄFER, PH., *Eschatologie. Trient und Gegenreformation* (Handbuch der Dogmengeschichte IV, 7c, 2. Teil), Freiburg/Basel/Wien 1984.
- SCHEEBEN, M.J., *Handbuch der katholischen Dogmatik*, I, Freiburg 1873.
- SCHEEERER, E., 'Repräsentation I, 1-2', *HWPPh* VIII, 790-797.
- SCHELLING, F.W.J., 'Über die Quelle der ewigen Wahrheiten' [1850], in: *Schellings Werke*, hg. v. M. Schröter, V, München 1965, 757-772.
- , *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, in: *Schellings Werke*, V (s. oben), 71-270.
- SCHLÜTER, D., 'Aseität', *HWPPh*, I, 537-538.
- SCHÖNBERGER, R., 'Negationes non summe amamus. Duns Scotus' Auseinandersetzung mit der negativen Theologie', in: L. Honnfelder/R. Wood/M. Dreyer (Hg.), *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*, Leiden 1996, 482-496.
- SCHÖNDORF, H., *Das Sein: Begriff, Möglichkeit oder Wirklichkeit? Untersuchungen zum Seinsverständnis von Francisco Suárez*, unveröffentlichte Habilitationsschrift der Hochschule für Philosophie/Philosophischen Fakultät S.J., München 1994.
- SCHOLDER, K., *Ursprünge und Probleme der Bibelkritik im 17. Jahrhundert. Ein Beitrag zur*

- Entstehung der historisch-kritischen Theologie*, München 1966.
- SCHOLTEN, J.H., *De leer der Hervormde Kerk in haar grondbeginselen uit de bronnen voorgesteld en beoordeeld*, I, 4. Aufl. Leiden 1870.
- SCHULZ, W., *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik* [1957], 8. Aufl. Pfullingen 1991.
- SEIGFRIED, H., *Wahrheit und Metaphysik bei Suarez*, Bonn 1967.
- SHIRCEL, C.L., *The Univocity of the Concept of Being in the Philosophy of John Duns Scotus*, Washington 1942.
- SPECHT, R., 'Zur Kontroverse von Suárez und Vasquez über den Grund der Verbindlichkeit des Naturrechts', *Das Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 45 (1959) 235-255.
- , 'Suárez, Francisco', *RGG*³, VI, 446-448.
- , 'Über den Sinn des sogenannten Voluntarismus in der Gesetzestheorie des Suárez', *Jahrbuch des Instituts für christliche Sozialwissenschaften* 7/8 (1966/1967) 247-256.
- , 'Aspects „cartésiens" de la théorie suarezienne de la matière', in: O. Depré/D. Lories (Hg.), *Lire Descartes aujourd'hui*, Louvain/Paris 1997, 21-45.
- SPRUIT, L., *Species intelligibilis. From Perception to Knowledge*, II, Renaissance Controversies, Later Scholasticism, and the Elimination of the Intelligible Species in Modern Philosophy, Leiden 1995.
- STRAATEN, M. VAN, 'De Spaans-scholastieke wijsbegeerte op de Noord-Nederlandse universiteiten in de eerste helft der 17^e eeuw', *Bijdragen. Tijdschrift voor filosofie en theologie* 17 (1956) 303-307.
- SWAGERMAN, P., *Ratio en revelatio*, Dissertation Groningen 1967.
- THIJSEN-SCHOUTE, C.L., *Nederlands Cartesianisme*, 2. Aufl. hg. v. Th. Verbeek, Utrecht 1989.
- THOMPSON, A., 'Francisco Suarez's Theory of Analogy and the Metaphysics of St. Thomas Aquinas', *Angelicum* 72 (1995) 353-362.
- TROTTMANN, C., 'Vision béatifique et intuition d'un objet absent: des sources franciscaines du nominalisme aux défenseurs scotistes de l'opinion de Jean XXII sur la vision différée', *Studi medievali* 34 (1993) 653-715.
- , *La vision béatifique. Des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, Rom/Paris 1995.
- VARTANIAN, A., *Diderot and Descartes. A Study of Scientific Naturalism in the Enlightenment*, Princeton 1953.
- VERBEEK, TH., 'Voetius en Descartes', in: J. van Oort u.a. (Hg.), *De onbekende Voetius. Voordrachten wetenschappelijk symposium, Utrecht 3 maart 1989*, Kampen 1989, 200-219.
- , 'Descartes and the Problem of Atheism: the Utrecht Crisis', *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis/Dutch Review of Church History* 71 (1991) 211-223.
- , *Descartes and the Dutch. Early Reactions to Cartesian Philosophy, 1637-1650*, Carbondale/Edwardsville 1992.
- , 'From Learned Ignorance to Scepticism. Descartes and Calvinist Orthodoxy', in: R.H. Popkin/A. Vanderjagt (Hg.), *Scepticism and Irreligion in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Leiden/New York/Köln 1993, 31-45.
- , 'Le contexte historique des *Notae in programma quoddam*', in: ders. (Hg.), *Descartes et Regius. Autour de l'explication de l'esprit humain*, Amsterdam 1993, 1-33.
- , 'The First Objections', in: R. Ariew/M. Grene (Hg.), *Descartes and His Contemporaries. Meditations, Objections and Replies*, Chicago/London 1995, 21-33.
- , *De wereld van Descartes. Essays over Descartes en zijn tijdgenoten*, Amsterdam 1996.
- VIGNAUX, P., 'Pour situer dans l'école une question de maître Eckhart. Interrogations et suggestions sur „être", „connaître" et „vouloir" en Dieu', in: E. zum Brunn u.a. (Hg.), *Maître Eckhart à Paris. Une critique médiévale de l'ontothéologie*, Paris 1984, 141-154.

- VOLLRATH, E., 'Die Gliederung der Metaphysik in eine metaphysica generalis und eine metaphysica specialis', *Zeitschrift für philosophische Forschung* 16 (1962) 258-284.
- VRIES, J. DE, 'Die Erkenntnislehre des Franz Suarez und der Nominalismus', *Scholastik* 20-24 (1945-1949) 321-344.
- WALKER, J., *The Theology and Theologians of Scotland, 1560-1750*, ND der 2. Aufl. 1888, Edinburgh 1982.
- WALL, E.G.E. VAN DER, 'Orthodoxy and Scepticism in the Early Dutch Enlightenment', in: R.H. Popkin/A. Vanderjagt (Hg.), *Scepticism and Irreligion in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Leiden/New York/Köln 1993, 121-141.
- , 'De coccejaanse theoloog Petrus Allinga en het cartesianisme', in: F.G.M. Broeyer/E.G.E. van der Wall (Hg.), *Een richtingenstrijd in de Gereformeerde Kerk. Voetianen en Coccejanen 1650-1750*, Zoetermeer 1994, 131-145.
- WATSON, R.A., *Representational Ideas. From Plato to Patricia Churchland*, Dordrecht/Boston/London 1995.
- WELLS, N.J., 'Suarez on the Eternal Truths', *The Modern Schoolman* 58 (1980-1981) 73-104, 159-174.
- , 'Descartes' *Idea* and Its Sources', *American Catholic Philosophical Quarterly* 67 (1993) 513-535.
- , 'Javelli and Suárez on the Eternal Truths', *The Modern Schoolman* 72 (1994) 13-35.
- , 'Objective Reality of Ideas in Descartes, Caterus, and Suárez', *Journal of the History of Philosophy* 28 (1990) 33-61.
- WELTEN, R., 'Het andere ego van Descartes', *Tijdschrift voor filosofie* 60 (1998) 572-579.
- WERNER, C., *Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte*, I, Regensburg 1889.
- WILCKENS, U., *Der Brief an die Römer*, I (EKK VI/1), 2. Aufl. Zürich 1987.
- WILSON, M.D., 'Can I Be the Cause of My Idea of the World? (Descartes on the Infinite and Indefinite)', in: A.O. Rorty (Hg.), *Essays on Descartes' Meditations*, Berkeley/Los Angeles/London 1986, 339-358.
- WIPPEL, J.F., 'The Reality of Nonexisting Possibles According to Thomas Aquinas, Henry of Ghent, and Godfrey of Fontaines', *Review of Metaphysics* 33 (1981) 729-758.
- , 'Quidditative Knowledge of God', in: ders., *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, Washington D.C. 1984, 215-241.
- WOLTER, A.B., *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*, hg. v. M. McCord Adams, Ithaca/London 1990.
- ZIMMERMANN, A., *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert*, 2. erw. Aufl. Leuven 1998.

SUMMARY

Along which path can philosophy acquire knowledge of God, and what quality does this knowledge have? This investigation seeks to examine systematically the responses of Francisco Suárez (1548-1617) and René Descartes (1596-1650) to these questions, which are of old closely connected. These two very different philosophers were very influential in Early Modern times. The Jesuit Suárez wrote a systematic metaphysics, that intended basically to remain true to scholastic philosophy and theology, whereas Descartes was acquainted with Suárez's metaphysics, but pursued a fundamentally new First Philosophy. Both philosophers have been criticised and commended in 17th century Dutch reformed theology and philosophy. These reactions have been referred to in the investigation, both concerning the two principal questions mentioned above and concerning special controversial themes: the doctrine of God as *causa sui*, of thinking as the principal attribute of God and of His omnipresence through His power, the question of how possibilities and eternal truths are related to God, and whether God could deceive.

Chapter 1 inquires into the point of view from which Suárez's *Disputationes Metaphysicae* consider God's existence and attributes. This point of view is being as being. In fact, the discussion of God's existence and properties as such breaks through the limits of this object of metaphysics, because God's attributes are not common to beings insofar as they are beings. In 17th century Dutch philosophy this has often been recognized; the philosophical doctrine of God being rather considered under the aspect of *natural theology* or *pneumatology*. In Suárez natural recognizability is the criterion of the metaphysical doctrine of God. He argues that metaphysical theology—to which he does not seem to attribute a primarily apologetical value—is independent whereas supernatural theology is dependent on it. A more differentiated position has been defended by Gisbertus Voetius.

Chapter 2 asks how Suárez's introduction to his metaphysical doctrine of God, *i.e.* the divisions of being in infinite and finite being, is related to his conception of the firstly known object of human intellect, and whether this division brings with it a kind of 'first' attribute of God. Suárez assumes (in accordance with *e.g.* Duns Scotus) that being is the adequate object of the intellect and that the individual material thing (according to Thomas Aquinas it is rather the *common essence* of the material thing) is for humans on earth since the Fall in fact the proportioned object of their intellect. Therefore, the common concept of being, towards which Suárez's metaphysics is oriented, is not immediately known by the human intellect, but only by way of a knowledge of individual material things. God too can only be known from His effects and therefore—because the effects are not adequate to God as Cause—only in an imperfect manner. In the divisions of being the partition between being-through-itself and being-through-another is fundamental, rather than that

between infinite and finite being. Accordingly, in the doctrine of God, aseity has primary significance, rather than (as it is in Duns Scotus) infinity.

In chapter 3 the central question is how Suárez uses causal arguments in his meta-physical proof of God's existence, and what conception of God's being knowable is linked with it. The first step of Suárez's metaphysical proof for God's existence is a causal one, which departs from a collection of all beings and causes and thus does not argue from the concrete effects to their First Cause. This is one of the reasons why this causal argument—which in this form has hardly been followed in the Netherlands—fails. In putting together effects and causes in one collection Suárez also contradicts his own conception, according to which God can only be known from His effects. Leading reformed theologians and philosophers defended the much stronger causal argument in aristotelian manner. The second step of Suárez's proof for God's existence is a physico-theological one that stands apart from the concept of being. The third step tries to prove God's unity by an *a priori* argument in the sense that it starts from something previously demonstrated, namely the existence of a necessary Being. The common diffusion of knowledge of God is, according to Suárez, particularly due to acquisition (in other terminology *cognitio Dei acquisita* as distinguished from *cognitio Dei insita*). This could excuse atheism and has been criticised by Jacobus Revius and Gisbertus Voetius. The ontological argument is rejected by Suárez.

Chapter 4 concentrates on God's attributes—which Suárez divides into negative and positive ones—, and especially on themes that became controversial in discussions about Cartesianism. Suárez teaches God's essential omnipresence and deduces it from the principle that a thing has to be there where it works (Aristotle) and—what was in the 17th century considered to be more convincing—from God's creating. He also teaches God's immensity, being independent from and preceding His workings. This immensity should—according to Suárez and some leading reformed theologians—be conceived of as a presence in infinite imaginary (*i.e.* in reality void, inextended, undimensional) space. Although all attributes of God are, according to Suárez, constituent for God's essence, this applies especially to God's knowledge and, secondarily, also to God's will. Remarkably, Suárez ascribes to possibilities and eternal truths both dependence and independence from God's knowledge, will and power. Some reformed theologians (and philosophers) rather stressed explicitly their dependence on God. This point was directed by Melchior Leydekker polemically against Jesuits. Suárez makes clear that God has no power to lie because the lie is intrinsically evil, therefore contradicts God's goodness and can not be used for a good end.

Chapter 5 discusses the problem of analogy in relation to the doctrine of God. In his doctrine of being, Suárez teaches both analogy (attribution of being) and univocity (unity of the concept of being), without reaching coherence. This ambivalence has effects on the philosophical doctrine of God. On the one hand, *univocity* prevails when he ascribes 'absolute perfect properties' to God in a formal sense, which implies that they can only by way of additional qualifications become attributes which belong exclusively to God. In this way, Suárez can assume, along with Duns Scotus, a quidditative knowledge of God in the sense of a knowledge of *some* of the attributes of His essence. Compatible with *analogy* are, on the other

hand, Suárez's assumption of the relative primacy of what God is not (negative theology) and his argument for rejecting a quidditative knowledge of *all* of God's attributes: the human way of knowing conforms to the human way of being, therefore starts from material things so that God as Cause can neither be known such as He is in Himself nor clearly and distinctly. Reformed philosophy and theology in the 17th Century have not always distanced or distinguished themselves from Suárez's ambivalence. Jacobus Revius, however, rejected the unity of the concept of being. The possibility of a knowledge of God by means of a *species* of God is defended by Suárez against Thomas Aquinas and Henry of Ghent. In his *Disputationes Metaphysicae* he asserts nevertheless that this image (*species*) cannot be a *formal* image (*imago*) or resemblance (*similitudo*) of God. According to Suárez the knowledge of God which pertains to the beatific vision is clear and distinct and allows that God is seen complete (*totus*), although not completely (*totaliter*): God is not comprehended. Reformed philosophers and theologians have often rejected this position as being contradictory, for, when God is known in a finite way, He is not known clearly and distinctly such as He exactly is in Himself.

In chapter 6 the part on Descartes starts with the observation that Cartesian philosophy comes to a doctrine of God not in the context of a philosophy of being, but in that of a First Philosophy which is oriented towards the first things that are known in a philosophy that proceeds orderly. In this order, after universal metaphysical doubt, firstly the existence of the I (*ego*) is known. Thereafter God's existence and finally the existence of material things is known. According to Descartes, philosophical knowledge of God does not need, and cannot be reached by knowledge of material things, but only on the basis of the human subject and its ideas. Metaphysical doubt, which concerns also Bible and theology, is not only a suspension of judgment, but assumes the things doubted to be false. Descartes thus accepts a temporary atheism. The existence of the thinking *ego* can only be indubitable, if doubt is taken in a non-radical way. The knowledge of God reaches another status after the *ego* obtained knowledge of its own existence than it had during metaphysical doubt (the confusedness of an opinion becomes the clearness and distinctness of an idea), but Descartes does not deduce this change from the certainty of the *ego*. This constitutes a weak point of departure for the consequent doctrine of God. The priority of knowledge of the infinite, which Descartes sometimes assumes, should not be conceived as contradiction of the priority of the *cogito*, but affirms in fact that God is known, according to Descartes, directly and independently from His effects in the world.

Chapter 7 concentrates on Descartes' definitions about the quality of philosophical knowledge of God (*idea Dei*). From scholastic theories on the ideas in God Descartes' human idea of God can use the independence of material things, the definition of an idea as image of the object, and the objective being of the idea in the intellect. Descartes' texts against univocity and his doctrine of creation of eternal truths do not exclude—in contrast to *some* of his texts on God's incomprehensibility—that there is between the human idea of God and God Himself a similarity in a univocal sense. Moreover, that Descartes assumes such a similarity is suggested by his opinion that the idea of God as an image (*imago*) is related to God as He is, that this idea is clear and distinct (*clara et distincta*), that by way of it the infinite is

known *positively*, and that it has an objective reality that corresponds to God's formal reality and thus exceeds the formal reality of the finite human *ego*. In this manner philosophical knowledge of God gets properties which roman-catholic theology ascribed to the beatific vision of God.

Chapter 8 concentrates on the attributes of God in view of what possibly could be a 'first' attribute and in view of controversial Cartesian conceptions. Descartes has not explicitly put *infinity* before other attributes of God; anyway, it should have shared its priority with the attribute of perfection. Rather it is *thinking (cogitatio)* that can be taken as the principal attribute of God's substance, to the effect that God's essence does not seem to differ from the essence of other thinking substances such as the human soul and angels (*cogitatio* thus being a univocal definition). As a consequence God could not be omnipresent as far as His essence is concerned,—no more than souls and angels could essentially be present somewhere. God is rather, according to Descartes, omnipresent through His power. This theory has insurmountable difficulties. Priority can also be ascribed to God's *power*, insofar as it is considered to be the cause of God's existence (*causa sui*). This theory too has insuperable logical and theological difficulties. Concerning the question whether God could deceive, Descartes differentiates, in contrast to Suárez, between God's power and His will. His assertion that God cannot *will* to deceive, conflicts with the 'voluntaristic' doctrine of the creation of eternal truths as well as with his assumption of the possibility of a Divine verbal lie,—an assumption that does not evade a blasphemous undermining of God's reliability. If *infinity*, *thinking* and *power* could be fixed as 'first' attributes of God, this priority does not so much rest on theological motives. Rather, it can be considered as derivative with respect to other intentions and motives of Descartes's First Philosophy.

Chapter 9 examines how Descartes uses causal argumentation in his proofs for God's existence, and what conception of God's being knowable goes along with that. Descartes rejects cosmological arguments and leaves no room for knowledge of God that is based on creation. Theologians had to protest against that on biblical grounds. In his criticism of cosmological causal arguments Descartes assumed the possibility of an infinite series of causes, but he rejected this same possibility in his own proofs for God's existence, where he argued on the basis of the human subject. Problematic are, in his proof from the effects, in particular, the theory of the objective reality of the idea of God and the radical subjective point of departure. Descartes formulated one ontological argument (the 'anselmian' one) in terms of perfection, and another in causal terms. The dependence of the human idea of God on God Himself does not imply, in Descartes's view, a gap between the human idea of God and God Himself. Clear and distinct knowledge of God is supposed by the ontological argument.

In comparison to Suárez, Descartes limited the starting point of philosophical knowledge of God to the single human subject with its idea of God (rejection of knowledge of God that departs from creation; refusal to assign the material thing as the proportionated object of the human intellect) and at the same time he raised the pretended quality of this philosophical knowledge of God to such an extent that no sufficient justice was done to the infinite difference between God and man. Critical reactions of reformed theologians and philosophers to Suárez and in particular to

Descartes deserve positive recognition because of their systematic competence and especially because of their endeavour to do justice, in a way that gives praise to God, to biblical texts on the knowledge of God from creation.

BIOGRAPHISCHER INDEX AUSGEWÄHLTER ÄLTERER AUTOREN

ALLINGA, PETRUS

Geb. in Enkhuizen, gest. 1692 in Wijdenes. Allinga studierte in Utrecht, wo er 1653 als Student eingeschrieben wurde, und diente ab 1657 als Prediger in Wijdenes.

E. Zuidema in *NNBW* IV, 37-38; *BWPGN* I, 85-91.

AMESIUS, GUILLELMUS

Geb. 1576 in Ipswich, gest. 1633 in Rotterdam. William Ames studierte in Cambridge unter W. Perkins und flüchtete 1610 nach Holland. Amesius war 1611-1619 als Prediger tätig und gab 1619-1622 privaten theologischen Unterricht in Leiden. Er war seit 1622 Professor der Theologie in Franeker und wurde 1632 Prediger der englischen Flüchtlingsgemeinde in Rotterdam.

Th. Kaufmann in *RGG*⁴ I, 409; A. de Groot in *BLGNP* I, 27-31.

BEKKER, BALTHASAR

Geb. 1634 in Metslawier, gest. 1698 in Amsterdam. Bekker studierte Philosophie in Groningen und Theologie in Franeker, wurde 1655 Rektor einer Lateinischen Schule, 1657 Prediger, seit 1679 in Amsterdam, wo er 1692 wegen bekenntniswidriger Auffassungen seines Amtes enthoben wurde.

A. de Groot in *RGG*⁴ I, 1277; J.A.L. Lancée in *BLGNP* II, 53-57.

BOIS, JACOB DU

Gest. 1661 in Leiden. Er wurde 1631 Prediger in Landsmeer und Watergang, 1638 in de Rijp, 1646 in Leiden.

P.C. Molhuysen in *NNBW* IV, 193-194; *BWPGN* I, 476.

BRUYN, JOHANNES DE

Geb. 1620 in Gorinchem, gest. 1675 in Utrecht. De Bruyn studierte in Leiden (Philosophie unter A. Heereboord), ferner in 's Hertogenbosch, in Utrecht (Mathematik), und wiederum in Leiden. 1650 wurde er in Utrecht Professor für Mathematik und Physik.

J.C. de Lint in *NNBW* IV, 328.

BURGERSDIJK, FRANCO

Geb. 1590 in de Lier, gest. 1635 in Leiden. Burgersdijk studierte Philosophie in Leiden und Theologie in Saumur, wo er 1614 Professor für Philosophie wurde. 1619 verließ er Saumur und wurde 1620 in Leiden außerordentlicher Professor für Logik (bald auch für Ethik), erhielt dort 1621 eine ordentliche Professur und wechselte 1628 seinen Lehrstuhl Ethik für den der Physik.

C. de Waard in *NNBW* VII, 229-231.

BURMAN, FRANS

Geb. 1628 in Leiden, gest. 1679 in Utrecht. Burman studierte Theologie in Leiden, wo er als Student mit Chr. Wittich befreundet war, wurde 1650 Prediger in Hanau, 1661 Subregent des theologischen Staatenkollegs in Leiden, 1662 Professor der Theologie in Utrecht, wo er 1664 auch Prediger wurde.

A. de Groot in *RGG*⁴ I, 1894; G.P. van Itterzon in *BLGNP* II, 111-113.

CLAUBERG, JOHANNES

Geb. 1622 in Solingen, gest. 1665 in Duisburg. Clauberg studierte in Bremen, Groningen (wo er sich mit Chr. Wittich anfreundete), sowie, nach einer Reise durch Frankreich und England, in Leiden. Er wurde 1649 Professor für Philosophie und Theologie in Herborn, lehrte aber von 1651 an in Duisburg.

D. Garber in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, hg. v. E. Craig, London/New York 1998, II, 380-382.

EPISCOPIUS, SIMON

Geb. 1583 in Amsterdam, wo er 1643 auch gestorben ist. Episcopus studierte Philosophie und Theologie in Leiden und Franeker, wurde 1610 Prediger in Bleiswijk, 1612 Professor der Theologie in Leiden, als Führer der Remonstranten 1619 verbannt. 1626 wurde er remonstrantischer Prediger, abwechselnd in Rotterdam und in Amsterdam, 1634 Professor des remonstrantischen Seminars in Amsterdam.

G.J. Hoenderdaal in *BLGNP* II, 191-195; W.F. Dankbaar in *RGG*³ II, 531-532.

ESSENIUS, ANDREAS

Geb. 1618 in Zaltbommel, gest. 1677 in Utrecht. Essenius studierte in Utrecht. Er wurde 1640 Prediger in Neerlangbroek und dann 1651 in Utrecht, wo er 1653 Professor der Theologie wurde.

J.N. Bakhuizen van den Brink in *RGG*³ II, 703; *BWPGN* II, 780-787.

GOMARUS, FRANCISCUS

Geb. 1563 in Brugge, gest. 1641 in Groningen. Gomarus studierte in Straßburg, Neustadt an der Haardt, Oxford, Cambridge und Heidelberg. 1586 wurde er Prediger in Frankfurt/M., 1594 in Hanau, sowie im selben Jahr Professor der Theologie und Prediger in Leiden, 1611 Prediger in Middelburg und Dozent am dortigen *Collegium Theologicum*. Er wurde 1615 in Saumur und 1618 in Groningen Professor der Theologie.

G.P. van Itterzon in *BLGNP* II, 220-225; W.F. Dankbaar in *RGG*³ II, 1691-1692.

GROENEWEGEN, HENRICUS

Geb. um 1640, gest. 1692 in Enkhuizen. Groenewegen studierte Theologie in Leiden, wurde 1667 Prediger in de Lier, 1671 in Delfshaven, 1679 in Enkhuizen.

C. Graafland in *BLGNP* III, 151-154; *BWPGN* III, 354-356.

HEEREBOORD, ADRIAAN

Geb. 1613 in Leiden, gest. 1661. Heereboord studierte in Leiden am theologischen Staatenkolleg. Er lehrte seit 1637 privat in Amsterdam, war 1640 kurz Konrektor an der Lateinischen Schule in Middelburg, wurde dann 1641 außerordentlicher Professor für Logik in Leiden, seit 1642 zugleich auch Subregent des theologischen Staatenkollegs (unter dem Regenten J. Revius). 1644 wurde Heereboords Professur für Logik eine ordentliche, wobei er 1645 einen Lehrauftrag für Ethik, 1648 einen für Staatskunde erhielt. In 1654 legte er sein Amt als Subregent des Staatenkollegs nieder.

C.L. Thijssen-Schoute, *Nederlands Cartesianisme*, 2. Aufl. hg. v. Th. Verbeek, Utrecht 1988, 97-101; *BWN* VIII, 377-378.

HEIDANUS, ABRAHAM

Geb. 1597 in Frankenthal, gest. 1678 in Leiden. Heidanus studierte Theologie in Leiden, Heidelberg und Genf, wurde 1623 Prediger in Naarden, 1627 in Leiden, wo er 1648 Professor

der Theologie wurde, welchen Amtes er 1676 wegen offener Verteidigung offiziell verurteilter cartesianischer und coccejanischer Lehrmeinungen enthoben wurde.

J.F.G. Goeters in *RGG*³ III, 121; J.A. Cramer, *Abraham Heidanus en zijn Cartesianisme*, Utrecht 1889.

HOORNBEEK, JOHANNES

Geb. 1617 in Haarlem, gest. 1666 in Leiden. Hoorndeeke studierte in Leiden und Utrecht, wurde 1639 Prediger in Mülheim, 1644 Professor der Theologie (Auslegung des Alten Testaments) in Utrecht, wo er seit 1645 auch Prediger war, und seit 1653 bis zu seinem Tod Professor der Theologie und Prediger in Leiden.

G.P. van Itterzon in *BLGPN* II, 259-261; J.N. Bakhuizen van den Brink in *RGG*³ III, 449-450.

JACCHAEUS, GILBERT

Geb. um 1578 in Aberdeen, gest. 1628 in Leiden. Jacchaeus studierte in Aberdeen, Helmstedt und in Herborn, wo er auch eine außerordentliche Professur erhielt. 1603 wurde er in Leiden als Student der Theologie eingeschrieben und gab er philosophischen Unterricht. 1605 wurde er in Leiden außerordentlicher Professor für Logik, 1607 für Ethik. In Leiden wurde er 1612 ordentlicher Professor und fing an, Physik zu lehren. Jacchaeus hatte remonstrantische Sympathien und wurde 1619 vom Amt suspendiert, 1623 in sein Amt wiedereingesetzt.

C. de Waard in *NNBW*, I, 1197-1198.

LEYDEKKER, MELCHIOR

Geb. 1642 in Middelburg, gest. 1721 in Utrecht. Leydekker studierte Theologie in Utrecht (unter G. Voetius) und Leiden (unter J. Hoorndeeke und J. Coccejus), wurde 1662 Prediger in Renesse und Noordwelle, 1678 als Nachfolger von Essenius Professor der Theologie in Utrecht.

W.J. van Asselt in *BLGPN*, IV, 307-310; G.W. Kernkamp, *De Utrechtsche Universiteit, 1636-1936*, I, De Utrechtsche Academie, 1636-1815, Utrecht 1936, 275; ders. (Hg.), *Acta et decreta senatus. Vroedschapsresolutiën en andere bescheiden betreffende de Utrechtsche Academie*, II, April 1674-april 1766, Utrecht 1938, 35, 38.

MACCOVIUS (MAKOWSKY), JOHANNES

Geb. 1588 in Lobzenic, gest. 1644 in Franeker. Maccovius studierte in Gdansk, Prag, Lublin, Heidelberg, Marburg, Leipzig, Wittenberg, Jena und Franeker. Er wurde 1615 Professor der Theologie in Franeker.

G.P. van Itterzon in *BLGPN*, II, 311-313.

MARESIUS (DESMARETS), SAMUEL

Geb. 1599 in Oisemont, gest. 1673 in Groningen. Maresius studierte in Paris und seit 1616 Theologie in Saumur und Genf, war an mehreren Orten als Prediger tätig, worunter Sedan, wo er 1625 auch Professor der Theologie wurde. Er wurde 1632 Prediger der Wallonischen Kirche in Maastricht und 1636 in 's Hertogenbosch, wo er an der 1637 gestifteten Illustren Schule lehrte. Seit 1643 war er Professor der Theologie in Groningen, wo er 1652 auch Prediger wurde.

D. Nauta in *BLGPN*, I, 158-160.

MASTRICHT, PETRUS VAN

Geb. 1630 in Köln, gest. 1706 in Utrecht. Van Mastricht studierte zunächst in Duisburg, sodann Theologie in Utrecht, Leiden und Heidelberg. Nachdem er, nach einer Reise durch England, 1652 in Utrecht zum Predigtamt zugelassen worden war, wurde er Prediger in Xanten und später in Glückstadt. Er wurde 1664 Professor für Hebräisch und praktische

Theologie in Frankfurt/O., 1667 Professor der Theologie in Duisburg, welches Amt er ab 1677 in Utrecht als Nachfolger von Gisbert Voetius innehatte.

F.S. Knipscheer in *NNBW* X, 591-592; *BWN* XII, 361-362; B. Glasius, *Godgeleerd Nederland. Biografisch Woordenboek van Nederlandse Godgeleerden*, II, 's Hertogenbosch 1853, 470-472.

MOOR, BERNARDINUS DE

Geb. 1709 in Maaslandsluis, gest. 1780 in Gouda. De Moor studierte in Leiden und Utrecht, war seit 1732 Prediger in mehreren Gemeinden. 1744 zum Professor der Theologie in Franeker ernannt, wurde er 1745 Professor in Leiden, wo er auch Prediger war bis 1769 und 1779 emeritierte.

D. Nauta in *BLGPN*, III, 273-276.

REVIUS, JACOBUS

Geb. 1586 in Deventer, gest. 1658 in Leiden. Revius studierte in Leiden, Franeker, und während seiner Studienreise durch Frankreich vor allem in Saumur und Orléans. 1613 wurde er Prediger in Zeddam, später im selben Jahr in Winterswijk und Aalten und seit 1614 in Deventer. 1642 wurde er Regent (mit dem Rang eines Professors) des theologischen Staatenkollegs in Leiden.

B.A. Venemans in *BLGPN*, III, 300-304.

RUTHERFORD, SAMUEL

Geb. um 1600 [in Nisbet], gest. 1661 in St. Andrews. Rutherford studierte in Edinburgh, wurde dort 1623 *regent of humanity*, und in Anwoth 1627 Prediger. Von dorthier wurde er 1636 nach Aberdeen verbannt. Er kehrte 1638 zu seiner Gemeinde Anwoth zurück, wurde dann 1639 Professor der Theologie in St. Andrews, wohnte 1643-1647 in London dem Westminster Assembly bei, und nahm 1647 seine Tätigkeit in St. Andrews wieder auf.

J. Coffey, *Politics, Religion and the British Revolutions. The Mind of Samuel Rutherford*, Cambridge 1997.

RYSSENIUS, LEONARD

Geb. um 1636 in Doesburg, gest. wenige Jahren nach seiner Emeritierung 1693. Ryssenius studierte in Utrecht, wurde 1655 Prediger in Tiel und 't Waal, 1659 in Heusden, 1668 in Deventer und 1674 wiederum im Heusden.

W.P.C. Knuttel in *NNBW* IV, 1190; B. Glasius, *Godgeleerd Nederland. Biografisch Woordenboek van Nederlandsche Godgeleerden*, III, 's Hertogenbosch 1856, 247.

SCHOOCK, MARTIN

Geb. 1614 in Utrecht, gest. 1669 in Frankfurt/O. Schoock studierte in Franeker, Leiden und Utrecht, wurde 1635 Privatdozent in Utrecht, 1638 außerordentlicher Professor der *litterae humaniores* in Utrecht und im selben Jahr Professor für Rhetorik und Geschichte in Deventer. 1641 wurde er Professor für Logik und Physik in Groningen. Er verließ Groningen 1666 und wurde danach Professor für Geschichte in Frankfurt/O.

C. Bezemer in *BLGNP* II, 394-395.

SENGUERD, ARNOLD

Geb. 1610 in Amsterdam, gest. 1668 [in Amsterdam]. Senguerd studierte in Leiden Philosophie (unter Burgersdijk) und Theologie, in Franeker Theologie (unter Amesius und Maccovius). Seit 1635 hielt er metaphysische Vorlesungen in Utrecht, wurde 1636 ordentlicher, danach 1639 außerordentlicher Professor für Metaphysik und Physik, seit 1648 Professor der Philosophie in Amsterdam.

BWN XVII, 613-614; F. Sassen, *Geschiedenis van de wijsbegeerte in Nederland tot het einde der negentiende eeuw*, Amsterdam/Brussel 1959, 136-137.

STUART, ADAM

Geb. 1591, gest. 1654. Der Schotte Stuart ist in Sedan Professor für Philosophie gewesen und hielt sich in London auf, als er 1644 zum Professor der Philosophie in Leiden berufen wurde. In dieser Qualität lehrte er ab 1645 auch Physik und Metaphysik, ab 1648 nur noch Philosophie und Physik, ab 1653 wiederum Metaphysik.

BWN XVII, 1059; F. Sassen, *Geschiedenis van de wijsbegeerte in Nederland tot het einde der negentiende eeuw*, Amsterdam/Brussel 1959, 149; C.A. Siegenbeek van Heukelum-Lamme/O.C.D. Idenburg-Siegenbeek van Heukelum, *Album scholasticum Academiae Lugduno-Batavae MDLXXV-MCMXL*, Leiden 1941, 148.

THYSIUS, ANTONIUS

Geb. 1565 in Antwerpen, gest. 1640 in Leiden. Thysius studierte in Leiden, Neustadt, Frankenthal, Genf, Lausanne, Bern, Zürich, Basel, Straßburg, Heidelberg, Oxford und Cambridge. Nach einer Zeit des Reisens und der Pfarrtätigkeit (in Amsterdam und Emden) wurde er 1601 Professor der Theologie in Harderwijk, 1619 in Leiden.

P.J. Blok, *NNBW* V, 923-924; *BWN*, 114-116; J.N. Bakhuizen van den Brink in *RGG*³ VI, 882.

TRELCAIUS, LUCAS d. Ältere

Geb. 1542 in Erin, gest. 1602 in Leiden. Trelcaius studierte in Paris, Orléans und in England. In London lehrte er klassische Philologie. Er war in Lille, Gent und Brussel Prediger, schließlich 1585 auch von der Wallonischen Gemeinde in Leiden, wo er 1587 Professor der Theologie wurde.

F.S. Knipscheer in *NNWB* X, 1038-1039; B. Glasius, *Godgeleerd Nederland. Biografisch Woordenboek van Nederlandsche Godgeleerden*, III, 's Hertogenbosch 1856, 439-440.

TRELCAIUS, LUCAS d. Jüngere

Geb. 1573 in London, gest. 1607 in Leiden. Trelcaius studierte in Leiden, Basel, Zürich, Genf, wiederum Leiden und Heidelberg. Er wurde 1595 Prediger der Wallonischen Gemeinde in Leiden und folgte 1603 seinem Vater als außerordentlicher Professor, 1606 als ordentlicher Professor der Theologie, nach.

F.S. Knipscheer in *NNBW* X, 1039-1040; B. Glasius, *Godgeleerd Nederland. Biografisch Woordenboek van Nederlandsche Godgeleerden*, III, 's Hertogenbosch 1856, 441.

TRIGLAND, JACOBUS

Geb. 1583 in Vianen, gest. 1654 in Leiden. Trigland studierte in Löwen und war, als er für die Reformation gewonnen war, zunächst Rektor der Lateinischen Schule in Vianen, wurde sodann 1607 Prediger in Stolwijk und 1610 in Amsterdam. Er wurde 1634 in Leiden Professor der Theologie und in dieser Stadt ab 1637 auch Prediger.

G.P. van Iterzon in *BLGNP*, III, 355-358.

VELDE, ABRAHAM VAN DE

Geb. 1614, gest. 1677 in Middelburg. Van de Velde wurde 1640 Prediger in Zevenhoven, danach im selben Jahr in Schoonhoven, 1651 in Utrecht, aus welcher Stadt er 1660 verbannt wurde. 1661 wurde er Prediger in Arnemuiden, 1663 in Middelburg.

W.J. Fournier in *BLGNP*, I, 392-393; H. Brugmans in *NNBW* V, 996.

VELTHUYSEN, LAMBERT VAN

Geb. 1622 in Utrecht, gest. 1685 in Utrecht. Velthuysen studierte in Utrecht Philosophie, Theologie und Medizin, war 1647 als *magister philosophiae* an der Universität Leiden eingeschrieben, wurde dann Arzt in Utrecht. Seit 1667 war er Führungskraft der Westindischen Kompanie, 1667 Mitglied des Rates der Weisen (*Vroedschap*) und auch einige Jahre Schöffe in Utrecht, wurde aber 1674 nicht wiedergewählt.

W.P.C. Knuttel in *NNBW* IV, 1368-1370; B. Glasius, *Godgeleerd Nederland. Biografisch Woordenboek van Nederlandsche Godgeleerden*, III, 's Hertogenbosch 1856, 485-486.

VITRINGA, CAMPEGIUS

Geb. 1659 in Leeuwarden, gest. 1722 in Franeker. Vitringa studierte in Franeker (unter H. Witsius) und in Leiden (unter F. Spanheim d.J. und Chr. Wittich), wurde in Franeker 1680 Professor für orientalische Sprachen, 1682 für Theologie, 1693 für Kirchengeschichte.

K.M. Witteveen in *BLGNP* III, 379-382; C.H. Preisker in *RGG*³ VI, 1415-1416.

VITRINGA, MARTINUS

Geb. 1718 in Leeuwarden, gest. 1798 in Kampen. Vitringa studierte in Franeker, wurde 1741 Prediger in Zuidwoude und Tietjerk, 1750 in Arnhem, wo er 1789 emeritierte.

G.A. Wumkes in *NNBW* IV, 1393.

VOETIUS, GISBERT

Geb. 1589 in Heusden, gest. 1676 in Utrecht. Voetius studierte ab 1604 Theologie in Leiden. 1611 wurde er Prediger in Vlijmen und Engelen, 1617 in Heusden. Anschließend an eine Tätigkeit als Militärprediger in der Gegend von 's Hertogenbosch 1629 arbeitete er in 's Hertogenbosch an dem Aufbau einer reformierten Gemeinde. 1634 wurde er Professor der Theologie (und für orientalische Sprachen) an der Illustren Schule (seit 1636 Hochschule) in Utrecht, wo er bis zu seinem Tode 1676 tätig geblieben ist (seit 1637 auch als Prediger).

D. Nauta in *BLGNP*, II, 443-449; J. Moltmann in *RGG*³ VI, 1432-1433.

VOET, DANIEL

Geb. 1630 in Heusden, gest. 1660 in Utrecht. Als Doktor der Medizin und der Philosophie wurde Daniel Voet 1652 in Utrecht außerordentlicher Professor der Logik und der Metaphysik, 1656 ordentlicher Professor.

F.S. Knipscheer in *NNBW* VII, 1278; A.C. Duker, *Gisbertus Voetius*, II, Leiden 1910, 200-201.

VOET, PAUL

Geb. 1619 in Heusden, gest. 1667 in Utrecht. Paul Voet studierte in Utrecht Philosophie und Jura. 1641 wurde er in Utrecht außerordentlicher Professor der Metaphysik. Seit 1648 lehrte er Logik und Griechisch, Ende 1652 erhielt er Genehmigung, Jura zu lehren, wobei der Lehrauftrag für Metaphysik auf seinen Bruder Daniel (s. oben) übertragen wurde. Er wurde 1654 in Utrecht ordentlicher Professor für Rechtswissenschaft und blieb zugleich Mitglied des Rates von Vianen.

J. van Kuyk in *NNBW* III, 1330.

VOGELSANG, REINIER

Geb. um 1610 in Vianen, gest. 1679 in Deventer. Vogelsang studierte Theologie in Utrecht, wurde 1634 Prediger in Hei- und Boeicop, 1650 in Goes, 1656 in 's Hertogenbosch, wo er auch Professor an der Illustren Schule wurde, und schließlich 1675 in Deventer, wo er 1676 auch Professor für Theologie und orientalische Sprachen wurde.

D. Nauta in *BLGNP*, III, 384.

VORSTIUS, CONRAD

Geb. 1569 in Köln, gest. 1622 in Tönningen. Er studierte in Köln, ab 1589 in Herborn unter Piscator, ab 1593 in Heidelberg, ferner in Basel und Genf. Von 1596 bis 1610 war er Professor der Theologie am Gymnasium in Steinfurt, sowie Prediger. 1610 wurde er auf einen Lehrstuhl nach Leiden berufen, wo er großen Widerstand hervorrief, aber 1611 offiziell im Professorenamt tätig wurde. Seit 1612 übte er, unter Beibehaltung seines Gehaltes und seiner Professur, sein Amt nicht wirklich aus, sondern lebte zurückgezogen in Gouda. Er wurde 1619 verurteilt und aus den Niederlanden ausgewiesen, war schließlich 1622 Prediger in Friedrichstadt.

E. Wencker in: F.W. Bautz/T. Bautz (Hg.), *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*, XIII, Herzberg 1998, 84-90; C. van der Woude in *BLGNP*, I, 407-410.

VRIES, GERARD DE

Geb. 1648 in Utrecht, gest. 1705 in Utrecht. De Vries studierte Theologie und Philosophie in Utrecht, war 1671-1672 Privatdozent für Philosophie in Utrecht, 1673-1674 Subregent des theologischen Staatenkollegiums sowie Lektor für Philosophie in Leiden. Seit 1674 war er Professor für Logik und Metaphysik in Utrecht, dabei seit 1685 auch außerordentlicher Professor der Theologie.

W.J. Fournier in *BLGNP*, I, 417.

WALAEUS, ANTONIUS

Geb. 1573 in Gent, gest. 1639 in Leiden. Walaeus studierte Theologie in Leiden und wurde 1602 Prediger in Koudekerke, 1605 in Middelburg, wo er an der Lateinischen Schule griechische Philosophie lehrte. 1619 wurde er Professor der Theologie in Leiden, wo er auch das *Seminarium Indicum* leitete.

G.P. van Itterzon in *BLGNP*, II, 452-454.

WITTICH, CHRISTOPH

Geb. 1625 in Brzeg, gest. 1687 in Leiden. Wittich studierte erst Jura, dann Theologie in Bremen, Groningen (u.a. unter M. Schoock) und Leiden (wo er sich mit F. Burman anfreundete). Er lehrte seit 1650 Mathematik in Herborn, mußte seine Stelle aufgeben und wurde 1652 Prediger in Duisburg, wo er auch Mathematik und Theologie lehrte. 1655 wurde er Professor für Theologie und Hebräisch an der Illustren Schule in Nijmegen, 1671 Professor der Theologie an der Universität Leiden.

D. Nauta in *BLGNP*, II, 461-463; J.F.G. Goeters in *RGG*³ VI, 1785-1786.

NAMENREGISTER

- Aa, A.J. van der, 288
 Adam, Ch., 288, 289
 Adam Woodham, 131
 Adriaanse, H.J., 9, 10, 287, 298
 Aertsen, J.A., 19, 92, 298, 301
 Alanen, L., 116, 118, 225, 269, 298
 Albert, K., 295
 Albinos, 108
 Alexander von Hales, 216, 290
 Allers, R., 33, 295
 Allgaier, K., 295
 Allinga, P., 182, 222, 253, 256, 290, 313
 Alluntis, F., 37, 293
 Alquié, F., 178, 194, 220, 276, 298
 Alsted, J.H., 22, 26, 29, 172, 211, 290
 Altenstaig, J., 229, 290
 Amama, S., 127
 Amesius, W., 57, 76, 127, 128, 130, 131, 157, 167, 290, 313, 316
 André, M., 38, 39, 40, 41, 153, 154, 164, 223, 238, 289
 Andrae, T., 269
 Anselmus von Canterbury, 54, 79, 81, 82, 83, 139, 143, 275, 279, 290
 Antonius a Matre Dei, 109
 Argentina, Th. de, 55
 Arieu, R., 1, 46, 108, 206, 207, 212, 223, 237, 290, 298, 306
 Aristoteles, 2, 15, 17, 18, 23, 35, 39, 53, 64, 66, 87, 89, 93, 108, 150, 263, 278, 291
 Armogathe, J.-R., 46, 177, 204, 213, 228, 298, 299
 Arnauld, A., 106, 176, 188, 243, 249, 251, 253, 254, 264
 Arriaga, R. de, 109, 291
 Arrubal, P. de, 109, 291
 Artopaeus, R.Th., 222, 293
 Ashworth, E.J., 134, 138, 225, 298
 Asselt, W.J. van, 126, 297, 315
 Augustinus, Aurelius, 44, 80, 82, 101, 131, 150, 191, 205, 216, 221, 291
 Avicenna, 33, 38, 161, 291

 Badius Ascensius, I., 162, 293
 Bakhuizen van den Brink, J.N., 314, 315, 317
 Balic, C., 35, 293
 Bañez, D., 111, 228, 291
 Bannach, K., 210, 298
 Barth, H.M., 184, 298
 Bastingius, J., 76
 Bastit, M., 109, 298

 Baumgarten, A., 83
 Bautz, F.W., 319
 Bautz, T., 319
 Bavinck, H., 98, 157, 165, 166, 274, 287, 295, 297, 298
 Bayle, P., 177, 254, 291
 Becanus, M., 188, 291
 Becker, J., 286, 298
 Bekker, B., 182, 239, 240, 291, 313
 Belgioioso, G., 228, 299
 Bernhard von Clairvaux, 222, 223, 291
 Berton, C., 288, 289
 Bérubé, C., 35, 36, 37, 298
 Bettoni, E., 36
 Betz, H.D., 288
 Beyssade, J.-M., 52, 216, 232, 242, 249, 298, 303
 Bezemer, C., 316
 Bianchi, M.L., 204, 210, 298, 305
 Biard, J., 251, 304
 Bie, J.P. de, 288
 Bizer, E., 3, 165, 299, 302
 Blok, P.J., 317
 Bohatec, J., 269, 299
 Bois, J. du, 177, 186, 187, 212, 213, 221, 241, 243, 245, 263, 291, 313
 Bonansea, B.M., 134, 302
 Bonaventura, 205
 Boot, L., 125, 292
 Bos, E.-J., 184, 185, 290
 Bos, E.P., 2, 59, 302, 305
 Boulnois, O., 33, 35, 36, 118, 134, 140, 142, 293, 299
 Brague, R., 223, 303
 Breuer, A., 59, 299
 Brink, G. van den, 126, 131, 299
 Broeckhuysen, H. van, 70, 261, 294
 Broeyer, F.G.M., 3, 101, 299, 307
 Brom, L.J. van den, 91, 105, 299
 Brown, S., 44, 66, 270, 297
 Brugger, W., 32, 299
 Brugmans, H., 317
 Brunn, E. zum, 108, 307
 Brunschvicg, L., 187, 294
 Bruyn, G. de, 29, 184, 188, 262, 263, 274, 296
 Bruyn, J. de, 1, 225, 243, 250, 273, 291, 313
 Buchenau, A., 293
 Buckley, M.J., 284, 299
 Buddeus, J.F., 187, 291
 Budé, A.W.A.M., 21, 294
 Buitendijck, G.H., 179, 189, 190, 194, 223

- Burgersdijk, F., 21, 22, 26, 31, 41, 56, 60, 70, 84, 89, 91, 98, 99, 115, 124, 130, 155, 156, 158, 165, 167, 291, 313, 316
- Burman, F., 3, 101, 102, 182, 239, 240, 243, 244, 250, 254, 256, 291, 313, 319
- Cabada-Castro, M., 34, 299
- Cahné, P.-A., 188, 290
- Cajetan, Th. de Vio, 2, 29, 90, 94, 95, 111, 114, 138, 139, 143, 151, 166, 227, 291
- Calvin, J., 5
- Cano, M., 29
- Carraud, V., 8, 30, 172, 177, 228, 299
- Carré, I., 126, 296
- Casper, B., 249, 299
- Castellote, S., 38, 39, 40, 41, 153, 154, 164, 221, 223, 238, 289
- Caterus, J., 46, 52, 249, 269
- Cathala, M.-R., 19, 33, 295
- Caton, H., 193, 299
- Chanut, H.-P., 171, 178, 185, 221, 243, 248
- Chatelain, A., 161, 292
- Chavannes, H., 134, 300
- Chrétien, J.-L., 8, 300
- Christine von Schweden, 221
- Chrysostomos, J., 105
- Clapmuts, J., 41, 212, 297
- Clarke, S., 107, 108, 292
- Clauberg, J., 60, 172, 196, 197, 198, 202, 207, 239, 292, 314
- Clayton, J., 81, 300
- Clayton, Ph., 195, 232, 237, 239, 300
- Clerselier, C., 171, 176, 190, 191, 196, 198, 214, 216, 217, 220, 223, 236, 239, 259, 260, 265, 275
- Coccejus, J., 315
- Coffey, J., 128, 300, 316
- Conze, E., 14, 17, 300
- Corbin, M., 290
- Costa, M.J., 207, 300
- Cottingham, J., 1, 108, 176, 180, 223, 232, 290, 299, 300
- Coujou, J.-P., 69, 73, 289
- Courtine, J.-F., 2, 14, 15, 19, 20, 27, 32, 69, 116, 117, 134, 138, 204, 225, 270, 300
- Couterelius, L., 30, 263, 296
- Craemer-Ruegenberg, I., 18, 298
- Craig, E., 221, 300, 314
- Craig, W.L., 116, 300
- Cramer, J.A., 315
- Cronin, T.J., 115, 116, 225, 300
- Cudworth, R., 188
- Curley, E.M., 234, 300
- Cusanus, N., 272
- Dalbiez, R., 225, 300
- Danburgh, A., 212, 294
- Dankbaar, W.F., 314
- Deak, I., 159, 296
- Decker, B., 19, 295
- Dekker, E., 126, 297
- Dellian, E., 107, 292
- Denifle, H., 161, 292
- Depré, O., 108, 172, 204, 225, 299, 300, 306
- Derham, W., 188
- Descogs, P., 67, 300
- Dibon, P., 2, 20, 22, 23, 25, 155, 156, 300
- Diest, H. van, 29, 76
- Dijn, H. de, 24, 300
- Dionysius Areopagita, Ps.-, 4, 73, 148, 150, 263, 286
- Doig, J.C., 225, 300
- Dondaine, H.-F., 142, 300
- Doney, W., 211, 302
- Dorner, I.A., 244, 300
- Doyle, J.P., 18, 59, 69, 81, 116, 134, 136, 137, 138, 269, 289, 300
- Dreyer, M., 118, 141, 150, 302, 305
- Druart, Th.A., 232, 300
- Dümpelmann, L., 295
- Duker, A.C., 318
- Durandus a Sancto Porciano, 205
- Eckhart, Meister, 108, 112
- Elisabeth von der Pfalz, 179, 182
- Elten, A. van, 74, 292
- Enders, M., 91, 301
- Engelhardt, P., 163, 295, 301
- Engels, M.H.H., 127, 295
- Enjedino, S., 165, 296
- Episcopus, S., 86, 292, 314
- Eschweiler, K., 2, 301
- Essenius, A., 5, 6, 212, 223, 292, 314
- Etzkorn, G.I., 20, 89, 110, 205, 206, 293, 297
- Eusden, J.D., 127, 290
- Eustache de St. Paul, 53
- Fattori, M., 204, 210, 298, 305
- Feldner, G., 51, 301
- Ferrater Mora, J., 27, 301
- Feuerbach, L., 235, 301
- Finke, H., 2, 301
- Fonseca, P. de, 2
- Fournier, W.J., 317, 319
- Freddoso, A.J., 88, 289
- Fromundus, L., 183
- Fuerst, A., 91, 301
- Funkenstein, A., 87, 92, 301
- Fuyck, J., 273, 291
- Gabriel Biel, 44, 53, 86, 89, 96, 131, 205, 229, 292
- Gál, G., 44, 66, 270, 297
- Galling, K., 288
- Garber, D., 260, 267, 301, 314
- Garin, P., 115, 301
- Gassendi, P., 176, 220, 267
- Gaukroger, S., 256, 268, 301
- Gaunilo (von Marmoutier), 81, 82
- Gerken, L., 295
- Gibieuf, G., 242

- Gilson, E., 33, 35, 36, 38, 52, 53, 79, 80, 83, 123, 140, 141, 176, 204, 205, 206, 210, 211, 249, 250, 259, 262, 264, 267, 275, 276, 290, 301
 Glasius, B., 316, 317, 318
 Goeters, J.F.G., 315, 319
 Gomar, F., 157, 158, 165, 167, 292, 295, 314
 Gonzalez de Albelda, J., 96, 107, 108, 111, 292
 Gottschalc, R., 88, 292
 Gouhier, H., 8, 173, 177, 179, 193, 194, 204, 221, 224, 239, 264, 267, 301
 Graafland, C., 314
 Grabmann, M., 205, 301
 Grant, E., 86, 87, 93, 94, 97, 302
 Gregor von Rimini, 18, 53
 Gregory, T., 131, 302
 Grene, M., 46, 206, 207, 212, 298, 306
 Griffiths, A.Ph., 8, 299
 Groenewegen, H., 182, 213, 226, 250, 276, 292, 314
 Groot, A. de, 314
 Gueroult, M., 173, 179, 187, 197, 199, 216, 220, 226, 278, 302
 Guy, A., 134, 302

 Haaparanta, L., 225, 269, 298
 Hagen, J. van der, 86, 297
 Halbfass, W., 204, 302
 Happ, H., 18, 302
 Hardecapp, B., 160, 263, 297
 Haringh, N., 29, 263, 296
 Hartong, G.T., 21, 294
 Heereboord, A., 3, 23, 24, 25, 26, 74, 75, 84, 88, 99, 104, 105, 125, 130, 156, 165, 180, 181, 187, 191, 192, 206, 207, 263, 272, 274, 276, 292, 313, 314
 Heesakkers, C.L., 21, 294
 Heidanus, A., 3, 6, 98, 101, 102, 166, 178, 181, 182, 191, 220, 222, 223, 240, 243, 264, 293, 314
 Heidegger, M., 8, 9, 302
 Heinrich von Gent, 38, 41, 139, 162, 163, 167, 209, 251, 293, 310
 Heinrich von Harclay, 35
 Hellin, J., 124, 302
 Hennekeler, P. van, 273, 291
 Henrich, D., 81, 83, 275, 302
 Heppe, H., 3, 165, 302
 Heylinck, P., 99
 Hieronymus, 252
 Hobbes, Th., 203, 204, 205, 208, 274
 Hoenderdaal, G.J., 314
 Hoeres, W., 134, 135, 137, 302
 Hofmann, U., 45, 89, 96, 292
 Honnfelder, L., 14, 20, 27, 35, 36, 37, 43, 44, 69, 116, 118, 134, 135, 136, 137, 139, 140, 141, 150, 205, 302, 305
 Hoombeek, J., 103, 127, 293, 315
 Horneius, K., 29
 Houten, S. van, 296
 Houtepen, A., 285, 302
 Hyperaspistes (Pseudonym eines Briefpartners Descartes') 197, 224, 235, 267, 274
 Hyperius, A., 29
 Idenburg-Siegenbeek van Heukelum, O.C.D., 317
 Irhoven, G. van, 25, 56, 297
 Israel, J.I., 3, 302
 Itterzon, G.P. van, 314, 315, 317, 319
 Itturioz, J., 18, 302

 Jacchaeus, G., 2, 20, 21, 26, 41, 70, 84, 115, 124, 130, 155, 167, 293, 315
 Jaeger, W., 291
 Javelli, Chr., 2
 Jodl, F., 235, 301
 Johannes, 288
 Johannes Capreolus, 122
 Johannes Duns Scotus, 2, 18, 20, 31, 33, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 46, 50, 55, 57, 58, 60, 64, 79, 83, 85, 86, 88, 89, 92, 93, 94, 96, 98, 99, 111, 118, 123, 134, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 149, 150, 151, 152, 153, 155, 158, 165, 166, 167, 204, 205, 206, 210, 211, 239, 278, 293, 308, 309
 Jolley, N., 204, 302
 Jüngel, E., 187, 216, 272, 302
 Junius, F., 158, 295

 Kant, I., 8, 263, 286, 287, 293
 Kaufmann, Th., 313
 Keckermann, B., 29
 Kelley, F.E., 89, 110, 205, 206, 297
 Kenny, A., 211, 302
 Kernkamp, G.W., 315
 Kleutgen, J., 51, 302
 Kluxen, W., 38, 61, 64, 134, 293, 302
 Knipscheer, F.S., 316, 317, 318
 Knüttel, W.P.C., 316, 318
 Knuuttila, S., 116, 118, 123, 298, 302
 Koyré, A., 101, 232, 237, 255, 274, 275, 279, 302
 Krämer, H.J., 108, 302
 Kranen, Th., 181
 Krop, H.A., 2, 59, 68, 81, 302, 305
 Krüger, G., 188, 230, 302
 Kuchlinus, J., 76
 Kusch, M., 225, 298
 Kuyk, J. van, 318
 Kuyper, A., 29, 30, 263, 297, 303

 Laccher, P., 176, 296
 Laeckervelt, A., 212, 273, 297
 Laktanz, L.C.F., 72
 Lancée, J.A.L., 313
 Lansman, A., 126, 296
 Laporte, J., 179, 216, 238, 303
 Laurent, M.-H., 138, 140, 143, 151, 291
 Lechner, M., 39, 303
 Leclercq, J., 291
 Ledesma, P., 111
 Leibniz, G.W., 107, 108, 123, 256, 293
 Leijenhorst, C., 87, 92, 303

- Leinsle, U.G., 2, 18, 20, 66, 92, 116, 123, 176, 303
 Leiwesmeier, J., 59, 81, 87, 134, 303
 Lentulus, C., 227, 293
 Lessius, L., 99, 293
 Leydekker, M., 6, 57, 70, 84, 103, 104, 105, 115,
 116, 124, 128, 129, 130, 132, 182, 186, 187, 211,
 212, 213, 222, 244, 246, 247, 251, 252, 293, 309,
 315
 Lint, J.C. de, 313
 Lootius, E.E.F., 98, 293
 Lories, D., 108, 172, 204, 225, 199, 300, 306
 Lorwith, K., 186, 187, 303
 Lubbertus, S., 76
 Lullius, J., 273, 291
 Luyts, J., 191, 297
 Lydius, M.I. 177, 180, 294
 Lyttkens, H., 134, 303

 Maccovius, J., 98, 207, 293, 315, 316
 Mackie, J.L., 200, 303
 Mahieu, L., 59, 69, 81, 87, 303
 Mahlmann, Th., 22, 172, 303
 Malebranche, N., 256
 Manser, G.M., 34, 303
 Mansfeld, J., 210, 305
 Marck, A., 294
 Maresius, S., 86, 98, 99, 101, 102, 128, 181, 222,
 256, 293, 315
 Marion, J.-L., 1, 7, 8, 14, 33, 52, 53, 62, 74, 81, 115,
 116, 117, 118, 134, 137, 138, 171, 172, 185, 188,
 211, 214, 216, 218, 221, 223, 224, 228, 232, 233,
 235, 236, 239, 242, 249, 250, 253, 255, 264, 284,
 290, 298, 300, 303
 Marshall, D.J., 267, 303
 Marsilius von Inghen, 53
 Martini, J., 2
 Massonie, J.-Ph., 188, 290
 Maastricht, P. van, 6, 42, 57, 130, 132, 176, 181, 186,
 187, 212, 213, 220, 222, 226, 240, 245, 251, 253,
 254, 256, 257, 294, 315
 Matthäus, 288
 Maurer, A., 118, 304
 McCord Adams, M., 35, 64, 153, 293, 307
 McGahagan, Th.A., 3, 184, 263, 304
 Meer, L. van der, 3, 42, 68, 70, 80, 297
 Meijering, E.P., 175, 304
 Melanchthon, Ph., 29
 Mendelssohn, M., 83
 Menges, M.C., 134, 142, 304
 Mersenne, M., 115, 171, 172, 179, 199, 203, 216,
 217, 218, 220, 221, 233, 237, 243, 248, 249, 253,
 264, 294
 Meschini, F.A., 188, 290
 Mesland, D.P., 191, 218, 246, 253, 255, 259, 260,
 261, 264, 267
 Michel, A., 162, 304
 Migne, J.-P., 291, 295
 Molhuysen, P.C., 6, 181, 186, 240, 246, 288, 294,
 313
 Molina, L. de, 2
 Moltmann, J., 318
 Monat, P., 188, 290
 Montagnes, B., 34, 304
 Montaigne, M. de, 262
 Moor, B. de, 187, 246, 247, 294, 316
 More, H., 86, 100, 188, 214, 215, 224, 233, 237, 238,
 246, 247, 248, 253
 Morin, J.B., 237
 Müller, E.F.K., 5, 283, 294
 Muller, R.A., 80, 304
 Muralt, A. de, 118, 205, 211, 304
 Murdoch, D., 180

 Naab, E., 162, 304
 Nauta, D., 288, 315, 316, 318, 319
 Neidl, W.M., 81, 304
 Newcastle, Herzog von, 223, 228
 Newton, I., 188
 Niet, C.A. de, 165, 296
 Niiniluoto, I., 225, 298
 Nimethi, S., 165, 296
 Normore, C., 209, 210, 225, 304
 Numerius, 108
 Nüssel, F., 187, 304

 Olivo, G., 251, 304
 Oort, J. van, 184, 306
 Ott, L., 162, 304
 Ouzeel, D., 263, 292

 Pannenberg, W., 5, 8, 9, 32, 35, 107, 134, 187, 195,
 203, 204, 232, 236, 272, 304
 Pascal, B., 187, 294
 Paulus, 71, 190, 263, 284, 286, 288
 Pegis, A.C., 142, 304
 Pererius, B., 2, 29
 Perkins, W., 313
 Perler, D., 207, 304
 Petrus Aureoli, 109, 162, 227, 294
 Petrus Hispanus, 65
 Petrus Lombardus, 105, 221, 294
 Picot, C., 176, 191
 Pierre d'Ailly, 131
 Pintard, B., 127, 294
 Platon, 42
 Platt, J., 70, 76, 304
 Plempius, V., 183
 Pluche, N.-A., 188
 Polyander, J., 157, 166, 295, 297
 Popkin, R.H., 182, 184, 306, 307
 Posthumus Meyjes, E.J.W., 16, 304
 Pottey, E., 126, 211, 296
 Preisker, C.H., 318
 Prouvost, G., 109, 304

 Rashed, R., 251, 304
 Rast, M., 116, 304
 Regius, H., 171, 220, 235, 264

- Renesse, L., 295
 Reuter, K., 157, 305
 Revius, J., 3, 16, 17, 21, 22, 24, 25, 26, 28, 29, 31, 42, 48, 61, 68, 70, 74, 77, 80, 84, 86, 88, 90, 91, 92, 94, 98, 99, 101, 105, 106, 110, 124, 125, 130, 131, 158, 159, 160, 165, 167, 175, 177, 179, 180, 181, 182, 183, 185, 186, 187, 189, 190, 194, 203, 206, 212, 217, 221, 222, 223, 227, 240, 251, 252, 261, 263, 267, 269, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 284, 293, 294, 309, 310, 314, 316
 Rhyn, C. van, 273, 291
 Richter, V., 61, 305
 Riet, S. van, 33, 291
 Rijk, L.M. de, 210, 305
 Rikhof, H.W.M., 141, 295
 Ritter, J., 288
 Rivetus, A., 157, 166, 295, 297
 Robbers, H., 2, 305
 Robert Holcot, 53, 131
 Rochais, H.M., 291
 Röd, W., 194, 305
 Rohls, J., 3, 28, 59, 81, 82, 242, 275, 284, 305
 Rompe, E.M., 14, 305
 Rorty, A.O., 209, 210, 225, 232, 237, 303, 304, 307
 Ross, W.D., 87, 291
 Rubidge, B., 174, 305
 Ruler, J.A. van, 2, 3, 30, 184, 262, 284, 289, 305
 Rutherford, S., 115, 116, 128, 129, 130, 294, 316
 Ryan, J.K., 134, 302
 Ryssenius, L., 5, 6, 176, 180, 182, 186, 187, 212, 213, 226, 240, 244, 256, 272, 276, 294, 316

 Saeckma, J., 294
 Sanz, V., 116, 305
 Sassen, F., 24, 305, 317
 Schäfer, Ph., 162, 305
 Schalbruch, J.Th., 60, 172, 197, 292
 Schayck, A. van, 250, 273, 291
 Scheeben, M.J., 51, 305
 Scheerer, E., 163, 305
 Schelling, F.W.J., 123, 187, 305
 Schipbergen, P., 273, 291
 Schlüter, D., 32, 51, 305
 Schmitt, F.S., 81, 290
 Schönberger, R., 141, 150, 305
 Schöndorf, H., 116, 305
 Scholder, K., 177, 306
 Scholten, J.H., 29, 306
 Schoock, M., 172, 183, 184, 185, 186, 192, 212, 272, 295, 316, 319
 Schröter, M., 123, 187, 305
 Schulz, W., 108, 186, 187, 272, 306
 Schuttermayr, G., 18, 303
 Seigfried, H., 116, 306
 Senguerd, A., 22, 24, 25, 295, 316
 Shircel, C.L., 33, 34, 35, 36, 306
 Siegenbeek van Heukelum-Lamme, C.A., 317
 Silhon, J. von, 223, 228
 Smising, Th., 55, 60, 74, 75, 76, 77, 78, 84, 107, 295

 Soncinas, P., 120
 Sorell, T., 1, 108, 223, 290
 Souterius, J., 263, 292
 Spanheim d.J., F., 181, 318
 Specht, R., 1, 108, 131, 306
 Speer, A., 19, 92, 298, 301
 Spiazzi, R.M., 19, 33, 295
 Spiljardus, E., 98, 294
 Spinoza, B. de, 53
 Spruit, L., 163, 225, 306
 Stoothoff, R., 180
 Straaten, M. van, 2, 306
 Stuart, A., 180, 181, 183, 186, 274, 295, 317
 Swagerman, P., 70, 306
 Sylvester von Ferrara, Franz, 2, 53, 90, 126, 295

 Tannery, P., 288, 289
 Theodorus, J., 86, 101, 297
 Thijssen-Schoute, C.L., 6, 102, 306, 314
 Thoma, J. a sancto, 53, 54, 64, 67, 84, 109, 111, 295
 Thomas von Aquin, 2, 4, 18, 28, 29, 31, 33, 34, 35, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 48, 52, 53, 58, 60, 63, 64, 66, 67, 71, 75, 80, 82, 86, 87, 90, 92, 93, 94, 95, 98, 108, 118, 119, 120, 122, 126, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 146, 147, 148, 150, 151, 152, 153, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 175, 188, 203, 205, 207, 209, 211, 216, 220, 221, 222, 223, 227, 228, 238, 256, 261, 263, 264, 267, 270, 271, 275, 278, 295, 296, 308, 310
 Thomas Bradwardine, 85, 86
 Thompson, A., 134, 306
 Thro, J.L., 59, 301
 Thuillerie, Marquis de la, 184, 185
 Thysius, A., 98, 157, 166, 295, 297, 317
 Til, S. van, 182, 197, 199, 298
 Trelcatius d.Ä, L., 76, 158, 295, 317
 Trelcatius d.J., L., 98, 99, 295, 317
 Trigland, J., 177, 186, 187, 298, 317
 Trottmann, C., 161, 162, 306
 Turretini, B., 98, 295
 Tytz, J., 229, 290

 Ucciani, L., 188, 290
 Ursinus, Z., 76, 295

 Valentia, G. von, 88, 107, 228, 261, 295
 Vanderjagt, A.J., 182, 184, 306, 307
 Vanini, J.C., 68, 185
 Varick, R. van, 244, 291
 Vartanian, A., 188, 306
 Vasquez, G., 2, 15, 162, 227, 295
 Vatier, A., 171, 264
 Vedelius, N., 29
 Velde, A. van de, 6, 295, 317
 Velthuysen, L. van, 177, 182, 239, 240, 243, 245, 295, 318
 Venemans, B.A., 316

- Verbeek, Th., 3, 6, 24, 30, 172, 179, 183, 184, 185,
 189, 192, 212, 226, 231, 261, 272, 289, 290, 295,
 299, 301, 306, 314
 Verwey, J., 1, 291
 Vignaux, P., 109, 306
 Vinti, C., 228, 299
 Vitringa, C., 57, 318
 Vitringa, M., 57, 296, 318
 Voet, D., 23, 26, 56, 60, 70, 84, 99, 100, 101, 296,
 318
 Voet, P., 23, 24, 25, 26, 28, 29, 30, 56, 60, 70, 77, 84,
 99, 100, 101, 105, 159, 160, 167, 211, 296, 318
 Voet, Th., 23, 297
 Voetius, G., 3, 5, 6, 23, 26, 29, 30, 31, 41, 42, 56, 58,
 68, 69, 70, 80, 84, 86, 101, 102, 103, 106, 107,
 125, 126, 130, 159, 165, 166, 172, 176, 181, 182,
 183, 184, 185, 186, 188, 189, 192, 201, 211, 212,
 222, 243, 246, 262, 263, 272, 273, 274, 275, 276,
 286, 293, 296, 308, 309, 315, 316, 318
 Vogelsang, R., 42, 212, 213, 225, 226, 228, 274, 278,
 297, 318
 Vollrath, E., 17, 306
 Vorstius, C., 86, 297, 319
 Vos, A., 126
 Voss, S., 216, 299
 Vries, G. de, 23, 25, 26, 56, 57, 60, 70, 98, 99, 191,
 192, 196, 200, 213, 224, 263, 265, 272, 274, 297,
 319
 Vries, J. de, 18, 39, 307
 Waard, C. de, 127, 294, 313, 315
 Walaëus, A., 76, 128, 132, 157, 166, 167, 295, 297,
 319
 Walker, J., 128, 307
 Wall, E.G.E. van der, 3, 101, 182, 299, 307
 Wallendal, C. van, 272, 292
 Waterlaet, L. vanden, 186
 Watson, R.A., 207, 307
 Weger, K.-H., 81, 304
 Weischedel, W., 293
 Wells, N.J., 1, 116, 120, 123, 204, 209, 211, 225,
 289, 307
 Welten, R., 8, 307
 Wenneker, E., 319
 Werbeck, W., 45, 89, 96, 292
 Werner, C., 59, 87, 307
 Wilckens, U., 176, 307
 Wilhelm von Ockham, 44, 45, 66, 84, 86, 89, 110,
 118, 134, 142, 205, 206, 210, 211, 239, 268, 270,
 297
 Wilson, M.D., 237, 238, 307
 Winkler, G.B., 223, 291
 Wippel, J.F., 118, 142, 307
 Witsius, H., 318
 Witteveen, K.M., 318
 Wittich, Chr., 86, 101, 102, 105, 106, 176, 178, 180,
 182, 196, 197, 198, 199, 202, 222, 239, 240, 243,
 244, 245, 254, 256, 264, 297, 313, 314, 318, 319
 Wolter, A.B., 20, 35, 37, 64, 153, 293, 307
 Wood, R., 118, 141, 150, 302, 305
 Woude, C. van der, 319
 Wumkes, G.A., 318
 Xenokrates, 108
 Zimmermann, A., 18, 19, 307
 Zofar, 106
 Zuidema, E., 313

KURZES SACHREGISTER

- Äquivozität, 155, 158-159, 167
 Akkomodationslehre, 177-178
 Allversöhnung, 9
 Analogie
 der äußerlichen Benennung, 138, 160
 der Attribution, 133, 134, 135, 137, 138, 155, 157, 159, 160, 166
 der Proportion, 135, 138, 152, 153, 160
 der Proportionalität, 135, 155, 160
 Analogizität, 175, 219-221
 Analyse, 196-197
 Angeborene Gotteserkenntnis, 80, 84, 189, 218, 273-275, 280
 Aseität, 42-58, 73, 77, 78-79, 85, 111-112, 180, 245, 252
 Atheismus, 9, 30, 31, 80, 84, 171, 181, 183-190, 201, 251, 283, 285, 286
 Attingere, 216-217
 Beweis
 A posteriori, 43, 59, 70-78, 83-84, 86, 93, 95, 126, 233, 263, 268
 A priori, 59, 70, 73-79, 81, 83-84, 92, 95, 126, 233, 234, 268, 269, 276
 Bibel, 9, 28-31, 99, 106, 108, 157, 175-178, 193, 201, 222, 253, 254, 256, 258, 279, 283, 285, 286, 287
 Bild (*imago, species*, siehe Gottesebenbildlichkeit), 133, 154, 161-166, 199, 205-209, 212-213, 215, 219-222, 226-227, 230, 234, 278, 281, 282, 284
Causa sui, 6, 7, 8, 9, 52, 58, 62-64, 87, 249-252, 276, 283, 284, 285
 Christologie, 244
Cogito, 190-200, 259, 272
 Erhaltung, 19, 28, 90-91, 261, 266, 268, 269, 283
 Ewige Wahrheiten, 6, 7, 115-124, 125, 129, 130, 132, 217-219, 220, 230, 253, 262, 284
 Finalursachen, 261-262, 279
 Gleichnis (*similitudo*), 40, 114, 140, 152, 160, 163, 205, 207, 208, 209, 212, 213, 219, 220, 221, 223, 227, 230, 234, 270, 271
 Gott
 concursum, Mitwirken, 2, 19, 65, 187, 215, 262, 279, 284
 Allgegenwart Gottes, 6, 7, 28, 77, 85-108, 233, 244, 246-248, 252, 257, 283, 284, 285
 Allmacht Gottes, 72, 88, 96, 97, 101, 103, 107, 117, 118, 120-124, 127, 128, 177, 193, 231, 244
 Einfachheit Gottes, 45, 51, 71, 97, 98, 100, 110, 111, 140, 145, 147, 149, 150, 151, 164, 235, 244, 247, 252, 257-258
 Unermeßlichkeit Gottes, 77, 87, 92, 93, 94, 95, 96, 98, 103, 105, 106, 107, 108, 131, 147, 149, 224-233, 235, 236, 241, 246, 247, 248, 251
 Unveränderlichkeit Gottes, 73, 87, 91, 95, 96-97, 103, 107, 149, 150, 213, 235, 244, 245, 247-248, 256, 261, 276
 Unbegreiflichkeit Gottes, 81, 105, 140, 141, 149, 150, 156, 157, 159, 161, 162-167, 215-217, 219, 228, 230, 233, 239, 244, 252, 255, 257, 258, 279, 282-283
 Unsichtbarkeit Gottes, 149, 150, 219, 284
 Unaussprechlichkeit Gottes, 149
 Gottesebenbildlichkeit, 220-223, 230, 234
 Gotteserkenntnis
 cognitio Dei acquisita, 41, 80, 84, 275, 286
 cognitio Dei insita, 80, 84, 275, 286
 konfuse -, 154, 194, 223, 229
 klare, deutliche, 134, 154, 161, 164, 165, 194, 212, 217, 219, 223-224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 232, 244, 272-273, 278, 279, 280, 282, 284
 Wege zur ~:
 via affirmativa, 239
 via causalitatis, 4, 148
 via eminentiae, 4, 140, 148, 239
 via negationis/negativa, 4, 148, 195-199, 224
 Gottesschau (auch *visio beata*), 34, 39-40, 133, 143, 145, 150, 153, 154, 156, 159, 161-167, 219, 224, 227-230, 282, 284
 Imaginäre Räume, 85-86, 87, 92, 93-98, 101-107, 131, 247-248, 257
Imago, 163, 166, 167, 205, 207-209, 211, 212-213, 219, 220, 221, 222, 225, 227, 230, 278
 Konstitution (der Wesenheit), 51-57, 77, 108-115, 131, 145, 152, 241-245, 248, 252, 257, 258, 285
 Leichte Gotteserkenntnis, 150-151, 191, 193, 199, 227, 262
 Lüge, lügen, 130-131, 177, 253-254, 256, 258
 verbale mendacium, 177, 254, 258
 Mechanistisches Weltbild, 188, 262

- Objektive Realität, 206, 208-209, 210, 213, 219, 220, 225-226, 229, 230, 264, 265-266, 269-272, 273, 277, 278, 279, 280, 282
- Physikotheologie, 8, 71-72, 84, 262, 279, 263, 281
- Pneumatologie, 8, 22-25, 28, 172
- Possibilen, 6, 85, 115-130, 132, 138, 254-256, 258, 277
- Schöpfung, 7, 9, 19, 49, 61, 90-91, 92, 93, 94, 95, 101, 106, 107, 122, 125, 129, 131, 206, 210, 217-219, 220, 230, 232, 234, 248, 252, 253, 254, 255, 256, 258, 261-264, 279, 283, 284, 285, 286, 287
- Sein
esse cognitum, 205, 210
esse intelligibile, 210
esse repraesentativum, 211, 226
esse vicarium, 226
Objektives Sein (*esse obiectivum* usw.), 204, 206, 210, 211, 212, 225, 228, 230, 265, 269-270, 271, 278
- Spezies (*species*) Gottes, 161-166, 227, 238, 274, 282
- Substantielle Formen, 186
- Sünde, Sündenfall, 30, 31, 58, 175, 179, 188-190, 199, 245, 281, 286, 287
suspensio iudicii, 179, 182, 188
- Trinität(slehre), 209
- Ursachen
Causae in esse, 267
Causae in fieri, 267
Entstehungsursachen, 66, 166, 266-268, 279
Erhaltungsursachen, 66, 84, 266-268, 279
Unendliche Reihe der ~, 63-70, 84, 259, 260, 261, 264-269, 279
- Vice-deus* (in der cartesischen Idee Gottes), 225, 226, 230, 278
- Zweifel (methodischer, metaphysischer, universaler), 6, 29, 171, 172, 173, 174-195, 201-202, 206, 220, 233, 234, 252, 254, 259, 262, 283, 285